BIBLIOTHEQUE IRANIENNE
Dir. Henry CORBIN

1

Abû Ya'qûb Sejestânî

KASHF AL-MAHJUB

(Le Dévoilement des choses cachées)

Traité ismaélien du IVme siècle de l'Hégire

Texte persan publié avec une introduction

par

Henry CORBIN

PARIS
Institut francais
de Recherche en Iran

TEHERAN
Editions Tahuri
1988

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۱

کشف المحجوب

رساله در آیین اسماعیلی از قرن چهارم

تصنیف

ابو یعقوب سجستانی

به قلم
هنری کربین

پاریس
انجمن ایرانشناسی
فرانسه در ایران
۱۹۸۸

تهران
کتابخانهٔ طهوری
۱۳۶۷

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE
Dir. Henry CORBIN

Volumes anterieurement parus:

Vol. 1 - ABU YA KUB SEJESTANI. Kashf al-mahjùb (...). Introd. par H. CORBIN. 1949.

Vol. 2 - H. CORBIN. Oeuvres philosophiques et mystiques de S.Y. Sohravardi (...) 1952.

Vol. 3- NASIR-E KHOSROW. Kitàb-e Jàmi' al-hikmatayn (...). Pub. Par H. CORBIN et M. MO'IN. 1953.

Vol. 4- H. CORBIN. Avicenne et le récit visionnaire: Etude sur le cycle des récits avicenniens. 1954.

Vol. 5- H. CORBIN. Avicenne et le récit visionnaire: Commentaire en persan du récit de Hayy ibn Yaqzân. 1354.

Vol. 6- Commentaire de la Qasida ismaélienne d'Abù'l-Haitham Jorjàni (...). Introd. et publ. par H. CORBIN. 1955.

Vol. 7- Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matollah Wali Kermàni (...). Introd. et publ. par J. AUBIN. 1956.

Vol. 8- RUZBEHÀN BAQLI SHIRAZI. Le Jasmin des fidèles d'amour (...). Introd. et publ. par H. CORBIN et M. MO'IN. 1958.

Vol. 9- H. CORBIN. Trilogie Ismaélienne (...). 1961.

Vol. 10- MOLLA SADRA SHIRAZI. Le Livre des pénétrations métaphysiques (...). Introd., publ. et trad. par H. CORBIN. 1954:

Vol. 11- 'AZIZODDIN NASAFI. Le livre de l'Homme parfait. Introd. et publ. par M. MOLE.1962.

Vol. 12- RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI. Commentaires sur les paradoxes des Soufis (...). Introd. et publ. par H. CORBIN. 1966.

Vol. 13- G. LAZARD. Les Premiers poètes persans (...) 2 vol., 1964.

Vol. 14- HAJJ NE'MATOLLAH MOJREM MOKRI. Shah-nàma-ye Haqiqat - Le Livre des Rois de Vérité - (...) Tome I, publ. par M. MOKRI. 1971.

Vol. 15- Shàh-nàma-ye Haqiqat (...)tome II: index. Publ. par M. MOKRI. 1971.

Vol. 16 - SAYYED HAYDAR AMOLI. La Philosophie shi'ite (...). Publ. par H. CORBIN et O. YAHYA. 1969.

Vol. 17- S.Y. SOHRAVARDI. Oeuvres Philosophiques et mystiques (...). Publ. par S.H. NASR, introd. par H. CORBIN. 1970

Vol. 18- Anthologie des philosophes iraniens du XVIIe s. jusqu'a nos jours. Tome I. Publ. par S.J. ASHTIYANI, Introd. par H. CORBIN. 1972.

Vol. 19- Anthologie des philosophes iraniens du XVIIe s. jusqu'à nos jours. Tome II. Publ. par S.J. ASHTIYÀNI, introd. par H. CORBIN. 1973.

Vol. 20- Traités des compagnons- Chevaliers, Publ. par M. SARRAF, introd. Par H. CORBIN. 1973.

Vol. 21- Correspondance spirituelle entre N. Esfarayeni et 'A. Semnâni. Publ. par H. LANDOLT. 1972.

Vol. 22- SAYYED HAYDAR AMOLI. Le Texte des textes (...). Publ. et introd. par H. CORBIN et O. YAHYA. 1975.

KASHF AL-MAHJUB

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

Dir. Henry CORBIN
(1905-1978)

VOL.1

Publiée par
l'INSTITUT FRANCAIS DE RECHERCHE EN IRAN
PB. 15 815 3495 Téhéran, Iran
Université de Paris III, 13 rue de Santeuil Paris 5°

Diffuseur exclusif hors d'Iran:
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT, J.MAISONNEUVE
11, rue Saint Sulpice 75005 Paris.

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE
Dir. Henry CORBIN

1

Abû Ya'qûb Sejestânî

KASHF AL-MAHJUB

(Le Dévoilement des choses cachées)

Traité ismaélien du IV^{me} siècle de l'Hégire

Texte persan publié avec une introduction

par

Henry CORBIN

TEHERAN
Institut Français d'Iranologie de Téhéran
BP. 11-1968

PARIS
Librairie d'Amérique et d'Orient
A. Maisonneuve
11 rue Saint Sulpice 75006.

1979

La première édition de cet ouvrage a été publiée en 1949 par le Département d'Iranologie de l'Institut Français de Téhéran, et l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris.

Deuxième edition, Téhéran, éditions Tahuri, 1979.

Troisième édition
EDITIONS TAHURI

avenue Enqelab
Téhéran, Iran
1988
Tous droits réservés

INTRODUCTION

Les études ismaéliennes sont encore en période de défrichement [1]. Longtemps on a considéré comme perdue cette vaste littérature de l'ismaélisme qui recèle les monuments les plus importants de la Gnose au sein de l'Islam. Les écrivains ismaéliens de l'époque fâtimide comptent parmi eux des penseurs d'une vigueur philosophique très originale, dépassant peut-être celle des auteurs exotériques (d'al-Kindî à Averroës) aux noms desquels ont dû se limiter par la force des choses les manuels d'histoire générale de la philosophie, donnant ainsi l'impression que tout l'effort de création spirituelle s'était lui-même limité au péripatétisme et aux problèmes qu'en engendrait la confrontation avec la révélation qorânique. Moins encore serait-il suffisant de parler purement et simplement de platonisme pour marquer le contraste. La «théosophie» ismaélienne incorpore bien d'autres philosophèmes. Les penseurs iraniens qui en ont dressé l'architecture à l'époque fâtimide, sont encore à peine connus ; leur rôle pourtant fut prépondérant. On ne peut se représenter même à grands traits l'aspiration à laquelle répondit plus tard la réforme dont le château-fort d'Alamût reste le lieu symbolique, ni à leur tour comprendre le lexique et les motifs du soufisme shî'ite proprement iranien, sans démêler quelques-unes au moins des connexions qui font se correspondre de part et d'autre image du monde et expérience spirituelle.

L'ignorance dans laquelle nous sommes restés si longtemps, n'est pas imputable à une carence des Orientalistes. Les malheurs des temps, de terribles persécutions, contraignirent la communauté ismaélienne à dérober ses livres dans le secret le plus strict. Puissent nos amis Ismaéliens comprendre quel vide laisse aujourd'hui leur absence dans la science des religions à l'étape où celle-ci est

---

1. En toute rigueur il faudrait écrire «ismâ'iliennes». On a adopté ici la forme déjà antérieurement «francisée» (Ismaélisme pour *Ismâ'ilîya*)

arrivée, et plus généralement encore quel apport sans prix représenterait pour l'ensemble des recherches de l'humanité spirituelle, une connaissance authentique des vastes systèmes où s'est exprimée leur vocation propre.

Pour la première fois en 1922, l'*Esquisse d'une bibliographie Qarmate* de M. Massignon groupait des noms d'auteurs jusque là dispersés [1]. Quelque dix années plus tard, les infatigables recherches de M. W. Ivanow aboutirent à un imposant catalogue groupant quelque 150 auteurs des différentes branches de la religion ismaélienne et 691 titres d'ouvrages [2], avec de précieux renseignements sur l'état des manuscrits conservés dans les collections ismaéliennes privées de l'Inde. En même temps M. Ivanow provoquait la fondation d'une société d'études et de recherches, *Islamic Research Association* (fondée le 1er février 1933), devenue depuis lors *The Ismaili Society* (fondée à Bombay le 16 février 1946) et vers laquelle peuvent converger l'attention et la sympathie des chercheurs qui, à un titre ou un autre, sont appelés aux études ismaéliennes [3].

La principale tâche qui s'impose au philosophe orientaliste sollicité par la forme ismaélienne de la pensée religieuse, est donc actuellement, et sera sans doute encore pour quelque temps, d'éditer les textes chaque fois que la possibilité s'en présente, c'est-à-dire de préparer les bases sur lesquelles la réflexion philosophique pourra édifier son travail propre, en faire éclore la signification à l'intérieur de l'univers religieux dans son ensemble. La pensée ismaélienne est par excellence une pensée aux virtualités «œcuméniques».

Le rôle prépondérant assumé par les penseurs iraniens dans l'élaboration de cette pensée, est remarquable. De la période fâtimide on doit retenir les noms d'Abû Ḥâtim Râzî, Ḥamîdaddîn Kermânî,

1. in *Oriental Studies presented to Edward G. Browne* 1922, pp. 329 sq.

2. W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publication Fund, vol. XIII.) London 1933.

3. cf. encore indications bibliographiques données par M. Hamdanî, in *Some Unknown Ismâ'ilî Authors and their Works* (Journal of the Royal Asiatic Society 1933, pp. 359-378) et M. A. S. Tritton in *Bulletin of the School of Oriental Studies* VII pp. 33-39.

Mo'ayyad Shîrâzî, Aḥmad Neishâpûrî etc [1].; occupant un rang des plus honorables parmi eux, Abû Ya'qûb Sejestânî dont on présente ici une œuvre pour la première fois intégralement éditée [2]. Parmi la vingtaine de titres constituant la bibliographie d'Abû Ya'qûb fournie par M. Ivanow, le *Kashf al-Maḥjûb* [3] figurait en bonne place. Apparemment écrit en arabe, comme toutes les autres œuvres d'Abû Ya'qûb, le titre en avait été connu jusqu'alors principalement par les incisives attaques qu'un autre célèbre docteur ismaélien d'Iran, Nâṣir-e Khosraw, avait portées contre certaines doctrines qu'y professait son auteur (cf. infra). Malheureusement, en conclusion de ses recherches personnelles dans les bibliothèques de l'Inde, M. Ivanow se voyait obligé de classer le *Kashf al-Maḥjûb* parmi les œuvres dont aucun manuscrit n'avait été conservé. De fait, aucun signalement n'a été fourni depuis lors, du texte arabe de l'œuvre.

D'autant plus précieuse fut donc la découverte à Teheran, d'une version persane du *Kashf al-Maḥjûb*. Elle était signalée pour la première fois par le regretté Paul Kraus, dans sa recension du *Guide* de M. Ivanow [4]. Il s'agissait du *majmû'a* décrit ci-après, qui par un hasard béni était venu en la possession du regretté Sayyed Naṣrollah Taqawî, peu de temps après qu'il eût lui-même donné l'édition du massif *Dîwân* de Nâṣir-e Khosraw [5]. Ayant moi-même depuis quelques années, l'heur de poursuivre des recherches dans les fonds manuscrits d'Iran, ce m'est un pieux devoir de rendre ici hommage à la mémoire du regretté Sayyed, rappelé à Dieu en dé-

1. cf. *Guide* VIII, XXIII, XXVIII, XXII.

2. Dans sa précieuse anthologie de la prose persane des IV^me et V^me siècles de l'Hégire, M. Mahdî Beyânî, Directeur de la Bibliothèque Nationale de Teheran, avait publié il y a quelques années quatre passages du *Kashf al-Maḥjûb,* à savoir: l'introduction, la 4^me recherche, du chap. II, la 1^re recherche du chap. III et la 2^me recherche du chap. IV. Cf. نمونهٔ سخن فارسی ... نگاشتهٔ مهدی بیانی Teheran 1317, pp. 226-232.

3. cf. *Guide* IX, n° 22.

4. in *Revue des Etudes islamiques* 1932 cahier IV p. 485, d'après une communication de M. Mîrzâ Moḥammad Khân Qazvînî, référant à une découverte de M. Mînovî.

5. دیوان اشعار حکیم ... ناصر بن خسرو قبادیانی Teheran 1304-1306 (avec une introduction de M. Taqî Zâdeh et des gloses de M. Dehkhodâ).

cembre 1947. Tous les Orientalistes venus poursuivre quelque recherche à Teheran ont bénéficié, je crois, de la vaste érudition de cet aimable et savant vieillard qui était l'obligeance même. Sa bienveillante amitié me permit d'établir un microfilm du manuscrit, afin que l'édition et la traduction puissent en être préparées à loisir. L'une et l'autre ont entraîné à pas mal de recherches, si bien qu'en présentant ici l'édition du texte persan, on éprouve le regret que la mort n'ait pas laissé au regretté Sayyed le temps de voir paraître ce livre auquel il portait le plus vif intérêt. Que son fils, M. Jamâladdîn Akhawî, président de la VII^me^ Chambre de la Cour de Cassation de Teheran, veuille bien trouver ici, en réponse à l'intérêt qu'il porte à son tour à nos travaux, le témoignage d'une amitié s'associant avec lui au culte d'un même souvenir.

L'intention était de publier comme 1^er^ volume de la *Bibliothèque Iranienne,* le texte persan du *Kashf al-Maḥjûb* conjointement avec la traduction française intégrale et une étude préliminaire. Pour les raisons que l'on dira plus loin, cette étude préliminaire a entraîné à un certain nombre de recherches sur quelques points essentiels de l'ésotérisme ismaélien, que l'on ne peut supposer connus du philosophe ou historien des religions venant à s'intéresser au traité d'Abû Ya'qûb. Même réduites à un minimum, les recherches auxquelles donna lieu ce texte, ont pris un développement suffisant pour qu'il apparût préférable de publier séparément la partie persane et la partie française du travail conçu à l'origine. C'est pourquoi la présente introduction se limite à ces quelques pages, et a uniquement pour objet quelques remarques concernant le texte lui-même et son attribution à son auteur. Il est toujours périlleux d'éditer un texte d'après un manuscrit unique, plus encore lorsqu'il apparaît que l'on n'a en main qu'une traduction. Cependant, lorsqu'il s'agit de cette littérature ismaélienne dont les textes connus sont encore en si petit nombre, [1] ces raisons ne sont pas assez impérieuses pour détourner de l'aventure. C'est pierre par pierre qu'un édifice se construit.

---

1 Ce sont principalement les publications dues au labeur de M. Ivanow in *Islamic Research Association Series* et *The Ismaili Society's Series.*

Ce que l'on sait de la vie d'Abû Ya'qûb Sejestânî se réduit à fort peu de choses, presque à rien. Ses noms et titre de « Sayyid-nâ Abû Ya'qûb Isḥaq ibn Aḥmad » [1] sont complétés par la *nisbat* « Sijzî » ou « Sejestânî » [2]. Ainsi est marquée son appartenance originelle à l'antique *Sakastana*, le territoire des *Sakae* ou Scythes au sud du Khorâsân, l'actuel Seïstân ou Sîstân, qui fut la patrie de Rustam, le grand héros épique iranien, et de sa famille. Mais il est impossible de préciser de quelle partie du Seïstân, aujourd'hui réparti entre l'Empire d'Iran et le royaume d'Afghanîstân, Abû Ya'qûb fut originaire. Son nom ayant été associé par al-Baghdâdî [3] à celui du célèbre *dâ'î* Moḥammad ibn Aḥmad Nakhshabî (ou Nasafî) [4], lequel périt en 331/942 dans le brutal mouvement qui, à la fin du règne de Naṣr ibn Aḥmad le Samanide, anéantit l'aristocratie ismaélienne de la Transoxiane, on a longtemps pensé qu'Abû Ya'qûb avait partagé le sort de celui que l'on regardait comme son maître, et était mort lui-même à cette date. Rien ne permet aujourd'hui de l'affirmer. D'après une allusion précise contenue dans un de ses livres, le *Kitâb al-Iftikhâr*, il apparaît certain qu'Abû Ya'qûb vivait encore en 360/971 [5]. On ne peut dire plus. Abû Ya'qûb est un de ces hommes, si nombreux parmi nos philosophes orientaux, qui laissent nos curiosités biographiques insatisfaites, et dont la vie est tout entière dans leur

---

Récemment le Dr. Kâmil Hosain a inauguré au Caire une collection de textes de l'époque fâtimide (سلسلة مخطوطات الفاطميين) par la publication des المجالس المستنصرية de Mo'ayyad Shîrâzî, et annonce l'édition prochaine d'un livre capital de Ḥamîdaddîn Kermânî راحة العقل

1. cf. *Guide* IX, pp. 33 sq.

2. Ou précédé de l'article arabe « al-Sijzî, al-Sejestânî ». Mais la surcharge de l'article arabe apparaît hors de propos lorsqu'il s'agit d'un nom de racine iranienne affixé du *yâ* de relation (considéré comme suffixe iranien, pahlavî *-îk*) et figurant dans un contexte persan (de même pour les noms d'origine des auteurs cités ci-dessus : Shîrâzî, Kermânî etc.) A la vocalisation théorique « Sijistânî » on a également préféré « Sejestânî » comme correspondant mieux au vocalisme réel et à la dérivation du mot.

3. cf. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî كتاب الفرق بين الفرق éd. Mohammad Badr, Le Caire s. d., p. 267.

4. cf. *Guide* X.

5. cf. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* (The Ismaili Society Series A n° 3). Leiden 1948, p. 119 n. 1.

œuvre. Aussi bien les polémiques auxquelles il fût mêlé lors de la période constructive du système de pensée ismaélien, offrent déjà suffisamment de traits d'âme révélateurs, sur lesquels on reviendra ailleurs.

Le *Majmû'a* Taqawî forme un volume de 85 feuillets, de cm. 24,5 × 16,5 (surface écrite 18 × 12), 21 lignes par page. L'écriture est un bon et clair naskhî, au *ductus* personnel, légèrement cabré et nerveux, n'émanant vraisemblablement pas de la main d'un calligraphe professionnel (aussi bien tel est le cas le plus fréquent pour les manuscrits ismaéliens). Presque tous les points diacritiques sont en place. Les titres et sous-titres sont à l'encre rouge ; la reliure récente est faite d'un simple cartonnage. Il ne porte de date de copie pour aucun des traités qui le composent. Simplement au fol. 1ᵃ on trouve, à la suite d'un extrait de dix lignes non identifié et d'une main beaucoup plus tardive, la trace d'un contrat de vente du manuscrit daté de Rabî' II de l'an 804 de l'Hégire (A. D. 1402) [1]. Mais la copie est beaucoup plus ancienne que le début du IXᵐᵉ siècle hégirien. Par comparaison avec d'autres manuscrits caractéristiques de haute époque, en considérant la forme archaïque du naskhî, la qualité du papier, l'état d'absorption de l'encre, les particularités orthographiques, on peut proposer, du moins pour la date de copie des deux grandes *risâla* du *majmû'a*, la fin du VIᵐᵉ siècle de l'Hégire, et tel était l'avis du regretté Taqawî. Le *Majmû'a* comprend :

1° du fol. 1ᵇ au fol. 38ᵇ le *Kashf al-Maḥjûb*. Le nom de l'auteur n'est indiqué ni au début ni à la fin, pas plus que le nom du copiste. Nous revenons sur cette question ci-après. La cadence des phrases du «prélude» est marquée par un signe de ponctuation formé d'un petit cercle à l'encre rouge ajouté visiblement après coup. Il a été chaque fois fidèlement reproduit dans le texte imprimé ici, par une simple virgule. Le fol. 39ᵃ est resté en blanc.

2° fol. 39ᵇ-fol. 83ᵇ. Un traité encore inédit de Nâṣir-e Khosraw, intitulé گشایش و رهایش (quelque chose comme «Eclosion et libération»).

---

1. Autant que l'on puisse déchiffrer et sans rien modifier : صار بحق الشرى عن الامير شيخ محمد بن حاجى ديلم لمحمود بن حسين ... الآملى ... فى شهر ربيع الثانى سنة اربع وثمانمائة الهجرية النبوية .

Ici encore, ni le nom de l'auteur ni le nom du copiste ne sont mentionnés. Cependant Nâṣir-e Khosraw dans son *Khwân al-Ikhwân* (La Table des Frères) réfère expressément à cet ouvrage comme étant de sa propre composition [1].

Incipit: بم . الحمد لله رب العالمين . . . اما بعد : اين مختصر چند مسايل مختلف فيه است . . . ونام نهاذيم اين كتاب‌را « گشايش و رهايش » از آنك سخن بسته‌را اندرو گشاذه كرديم . . .

Ecriture de même main que le *Kashf al-mahjûb.*

3° fol 83ᵇ - fol 85ᵇ. Une courte *risâla* sans titre ni nom d'auteur, énonçant les correspondances arithmologiques des degrés de l'être [2] et traitant ensuite des correspondances macrocosmiques de la connaissance de l'âme.

Incipit : بم . بدان — ارشدك الله — كه جوهر نفس انسانى‌را نزديك خذاى عز وجل محلى عظيم است . . .

Explicit : همچنانك اندر عالم چهار طبع است . . . اندر جسد مردم چهار طبع است . . . كز ايشان قوام جسد است . والله اعلم .

Copie d'une main différente de celle des deux précédentes, écriture beaucoup plus resserrée, également ancienne (le ذ pour د , le ج pour چ ، آنك pour آنكه etc.)

Il est évidemment regrettable que le savant qui sans doute établit ces copies pour son usage personnel, ait négligé d'indiquer en bonne place les noms des auteurs, à défaut de sa propre identité et de la date à laquelle lui-même travaillait. Pour la seconde *risâla,* les références expressément données pas Nâṣir-e Khosraw lui-même, tranchent la question. Pour notre *Kashf al-Maḥjûb,* la situation se présente comme suit.

1° Le titre de l'œuvre ne fait aucun doute. Bien qu'il ne soit pas mentionné au début, le colophon l'énonce expressément: «Ici finit le Livre du Dévoilement des choses cachées (*Kashf al-Maḥjûb*)». Cela donne toute leur force aux passages où l'auteur énonce le

---

1. cf. *Khwân al-Ikhwân* éd. Yaḥya el-Khachab (al-Khashshâb), Le Caire 1940, p. 28 l. 4-5 et p. 85 l. 2.

2. Correspondances du *Amr* (Impératif divin) avec le nombre 1, de *'Aql* (l'Intelligence) avec le 2, de *Nafs* (l'Ame) avec le 3, de la Nature avec le 4, de la *hyle* avec le 5, du corps à trois dimensions avec le 6, des Sphères célestes avec le 7, des «quatre Natures» avec le 8, des *mawâlîd* avec le 9.

propos de son livre en employant le mot *Kashf* (p.3, l.9 et 12). D'autre part, dans les quelque sept cents titres d'ouvrages ismaéliens recensés par M. Ivanow, il n'y a qu'un *Kashf al-Maḥjûb,* lequel est attribué à Abû Ya'qûb d'après les références de Nâṣir-e Khosraw et autres.

2° Cette attribution elle-même ressort aussi bien de certains indices textuels. En premier lieu, il est un passage auquel on ne saurait attacher trop d'importance, parce qu'il décèle à la fois que nous sommes en présence d'une version persane d'un texte arabe, et que de ce dernier Abû Ya'qûb est bien l'auteur.

Au début de la *1re recherche* du chap. VII, l'auteur se préoccupe de la définition du mot «résurrection». Le passage est capital parce qu'il oriente la doctrine de tout le chapitre sur un point essentiel de la théosophie ismaélienne, et l'on n'en peut comprendre ni situer la portée que par comparaison avec les textes qui nous sont connus par ailleurs, comme avec les prolongements et développements de ce *theologoumenon* de la Résurrection au sein de l'ismaélisme. Mais le point d'importance est ici pour le moment purement terminologique. Il s'agissait pour l'auteur d'expliquer les sens de la racine arabe *b'th* (بعث) sous ses différentes formes. Notons, en passant, que le mot signifiant à la fois ce que nous exprimons en français par «susciter» (ou «envoyer») et «ressusciter», il en résulte pour la traduction française quelques difficultés sur lesquelles on se contentera d'anticiper ici en disant que malgré tout, il importe dans les deux cas de conserver le mot «ressusciter», parce que là sans doute est une des originalités de la pensée d'Abû Ya'qûb.

En choisissant pour *b'th* l'équivalent *bar angîkhtan* (déjà employé en consonnance avec le terme *Qiyâmat* comme caractéristique par excellence du lexique ismaélien, cf. texte p.80 l.14-15) un traducteur persan avait à connaître un embarras analogue au nôtre, devant un texte arabe expliquant que *b'th* signifie «faire être» (*bûdan kardan*) et énonçant à l'appui le sens des *maṣdar* et participe de la racine modifiée à la VIIme forme. Il en est résulté ce texte (p.83 l.9-10): «Sache qu'en arabe «ressusciter» (بر انگیختن) c'est «faire être», ainsi que le dit Abû Ya'qûb : être ressuscité *(inbi'âth)* c'est l'*infi'âl* de *b'th;* le ressuscité *(monba'ith)* en est le *monfa'il; mab'ûth* en est le *maf'ûl*».

Une double évidence se dégage : si pour cette question de

pure morphologie grammaticale, il est fait référence à Abû Ya'qûb, ce n'est pas qu'il y ait eu besoin pour une question aussi élémentaire d'invoquer l'autorité d'un grammairien, ni celle d'Abû Ya'qûb ni celle d'un livre qu'aussi bien on ne nomme pas. C'est tout simplement que le traducteur se trouvait dans l'impossibilité, comme nous-mêmes, de faire apparaître directement dans une langue aryenne les variations de sens obtenues en sémitique par simple modification interne du schéma consonantique de la racine. Il ne lui restait qu'une ressource : interpoler purement et simplement dans sa traduction, le passage que l'hétérogénéité grammaticale rendait intraduisible. Un traducteur moderne eût résolu la difficulté par addition d'une note au bas du feuillet. Malheureusement l'art de la « mise en pages » dans nos manuscrits ignorait totalement ces artifices, autant qu'il ignorait le recours aux guillemets et aux parenthèses. Pour satisfaire à sa tâche, ne rien omettre de son texte et introduire ce que nous appellerions aujourd'hui un *sic*, le traducteur ne pouvait s'en tirer qu'en invoquant nommément l'auteur qu'il traduisait : *Sic dicit* Abû Ya'qûb . . . چنانك ابو يعقوب گويد
Du même coup il fait apparaître ainsi le nom de l'auteur qui manquait au début du livre, et nous confirme que notre texte persan du *Kashf al-Maḥjûb* est une traduction de l'arabe.

Traduction qui mérite vraiment ce nom; le texte est récrit et repensé en persan, le traducteur ne s'étant pas contenté d'une de ces quelconques transpositions obéissant à la loi du moindre effort, et donnant ce type de texte où les termes arabes sont simplement affectés d'un auxiliaire persan, tandis que seule la construction répond en propre au génie de la langue persane. La langue du traducteur, qui n'est pas pour autant aisée et facile, peut être étudiée pour elle-même, et dans cette mesure constitue l'un des exemples trop rares de prose philosophique datant de la période primitive du néo-persan. On peut relever des traces très nettes du travail et des soucis du traducteur lorsqu'en maints passages il conserve tel ou tel terme technique arabe, mais le souligne en en donnant immédiatement l'équivalent persan et en réunissant les deux mots par un يعنى «c'est-à-dire», ou bien encore recourt à un doublet arabo-persan. Il y a là un élément pour contribuer à une étude concernant le développement des lexiques techniques, parallèlement dans les deux langues. Quelques exemples :

p.28 l.4 لب يعنى مغز (le cœur, moelle, *nucleus* ou substance intime d'une chose).

p.30 l.13 (cp. p.58 l.19) صناعات يعنى پيشها (techniques, métiers, arts).

p.34 l.1 مصنوعات ومكونات يعنى پيشها و بوذنيها (choses fabriquées et choses produites par génération naturelle).

p.37 l.3 ينبوع يعنى سر چشمه (source).

p.38 l.4-5 ذهن يعنى هوش (l'intellect, la *cogitative*).

p.43 l.8 اوتاد يعنى ميخها (les « pivots » du ciel, en astronomie).

p.45 l.7 صورتهاءِ فلك يعنى ستاركان (les astres).

p.46 l.16 معاد وباز كشت (ex. de doublet; le « Retour », concept fondamental de l'eschatologie).

p.48 l.18 تذلل كنذ يعنى نرم كرذذ (la nature se soumet, devient docile).

p.49 l.14-15 زينت يعنى آرايش (la beauté, l'ornement).

p.50 l.4 مهيا يعنى ساخته (apte, préparé à, disposé pour).

p.63 l.3 مرهونست يعنى كروكانست (que l'individu est livré en enjeu, en otage, à la mort).

p.66 l.2 حركت مدور يعنى جنبش كرد (le mouvement circulaire).

p.77 l.15 ربوبيت يعنى خذائى (la déité).

p.88 l.6 اقناع يعنى بسندكارى (argumentation *probable*, non probante, non apodictique) etc.

Ces exemples dénotent un souci d'exactitude consciencieuse corroborant l'exemple du *Sic dicit* Abû Ya'qûb sur lequel on a précédemment insisté. Maintenant, qui fut ce consciencieux traducteur? Aucune indication n'en livre le secret. Il est fort intéressant de relever qu'on ait éprouvé en milieu ismaélien d'Iran le besoin de cette traduction, dont le texte vient ainsi s'ajouter aux œuvres de Nâṣir-e Khosraw pour former le « Corpus ismaélien » persan de l'époque fâtimide. Il n'est pas surprenant qu'on le trouve réuni dans un même *majmû'a* avec une œuvre de Nâṣir-e Khosraw, mais on ne peut rien en conclure. Il faut bien s'attendre à retrouver chez l'un et chez l'autre le même lexique technique ismaélien, mais on ne voit pas bien comment ni pourquoi Nâṣir-e Khosraw déjà absorbé par ses propres travaux, se fût fait le traducteur d'une œuvre dont il attaqua ailleurs avec assez d'âpreté une doctrine qu'il y estimait contenue.

Ces attaques précisément attirent l'attention sur un autre aspect de l'évidence interne confirmant l'attribution du *Kashf al-*

Maḥjûb à Abû Ya'qûb Sejestânî. De prime abord pourtant, on doit avouer une impression troublante. Pour énoncer très rapidement ici ce que nous analyserons plus longuement ailleurs, résumons ainsi la situation : en deux de ses livres *Zâd al-Mosâfirîn* (le Viatique des Voyageurs) et *Khwân al-Ikhwân* (la Table des Frères), Nâṣir-e Khosraw porte une attaque, ou mentionne certaines attaques, contre Abû Ya'qûb, l'accusant de professer en son *Kashf al-Maḥjûb* la doctrine de la métempsychose ou *tanâsokh*. Or il n'est que de lire ici même le chap. V, *3me recherche* § 3 (texte p. 60) pour y constater de la part de l'auteur, une véhémente prise de position contre l'idée de la métempsychose. D'où l'on pourrait conclure que notre *Kashf al-Maḥjûb* n'est pas celui d'Abû Ya'qûb. On peut encore comparer le chap. VII, *3me recherche* § 2 (texte p.88, l.7 sq.) : l'impensabilité de la métempsychose y est effleurée, mais simultanément, et d'accord avec VII, 2 § 3, l'auteur professe qu'il est impossible de se représenter une âme dépourvue d'une enveloppe matérielle.

Deux points sont à retenir. Il est exact que dans la *Zâd al-Mosâfirîn*, [1] Nâṣir-e Khosraw porte contre Abû Ya'qûb l'accusation d'avoir professé un *tanâsokh* dont il résulterait que les âmes éprouvent leur récompense ou leur châtiment au cours d'une série de renaissances sur terre. Peut-être bien le chap. VII du *Kashf al-Maḥjûb* est-il interprétable en ce sens : l'idée de la résurrection y est expliquée comme étant l'ascèse de l'âme, comme ascension à un degré supérieur dans la hiérarchie de l'être, et partant comme un processus pouvant nécessiter un temps plus ou moins long ; enfin comme une préparation des Cycles à venir dont l'avènement est entre nos mains, le monde devant «ressusciter» selon ce que les bons êtres des Cycles antérieurs auront voulu et pu faire qu'il soit. La signification de tout le chapitre sur laquelle pèse l'ambivalence du mot «résurrection» signalée plus haut, apparaît, il faut l'avouer, quelque peu indécise et enveloppée de réserves, ne s'éclairant qu'à la lumière d'enseignements ismaéliens connus par ailleurs, et rapportée à la théorie des Cycles et Périodes du monde. Nonobstant le rejet véhément du *tanâsokh* en termes expressément formulés, il faut reconnaître que le *Kashf al-maḥjûb* pou-

1. cf. *Zâd al-Mosâfirîn*, Berlin éd. Kaviânî pp. 420 sq.

vait égarer certains lecteurs. Cependant il est à remarquer également que si Nâṣir concède qu'Abû Ya'qûb ait eu l'esprit dérangé à l'époque où il professait cette doctrine, il n'en porte pas moins cette même accusation de *tanâsokh* contre les théologiens du «littéralisme» le plus orthodoxe, professant simplement la résurrection du corps et la durée éternelle de jouissances ou de châtiments physiques.

D'autre part dans le *Khwân al-Ikhwân* [1], le cas d'Abû Ya'qûb est évoqué dans le contexte du platonisme et des Platoniciens. Il est rappelé que selon les Platoniciens (شاگردان افلاطون) Platon avait parlé en similitudes. Il convenait donc, selon eux, de ne pas comprendre le *tanâsokh* comme se rapportant aux corps matériels et denses tombant sous la connaissance sensible, mais bien aux corps subtils engendrés de ceux-là par l'action de l'âme. Cette interprétation s'accorde aussi bien avec l'eschatologie des philosophes *Ishrâqîyûn* d'Iran, et nommément de Sohrawardî, leur chef de file. Elle présuppose que l'âme (*nafs*) est Intelligence (*'aql*) ou Ange en puissance, et qu'elle doit le devenir en acte, à moins qu'au contraire elle ne s'y refuse et devienne démon en acte : la présupposition de ce dilemme est un des traits essentiels de l'anthropologie ismaélienne. Or l'âme ne peut subir cette métamorphose qu'en suivant un processus de purification et de sublimation pour lequel le corps lui sert d'instrument. En bref, cette entité angélique en puissance doit découvrir les pures substances spirituelles par l'âme, de même qu'elle découvre les substances sensibles qui en sont une image, au moyen du corps matériel. Ainsi elle retourne au monde divin. Ce contexte donne toute sa portée à la réplique que proféraient les disciples d'Abû Ya'qûb contre les critiques prétendant que, selon ce qui résulte de son *Kashf al-Maḥjûb,* il n'est pas de demeure pour l'âme hors du monde matériel *(kathîf)* : «Nullement, répliquaient-ils. Nous connaissons le secret de sa doctrine, et c'est que l'âme, une fois devenue pure, retourne au monde supérieur et y subsiste éternellement.» [2]

Cette opposition laisse entrevoir une solution au problème posé par le fait que Nâṣir-e Khosraw dénonce dans le *Kashf al-*

1. chap. 43, p.117.
2. *Ibid.* l. 20-21.

Mahjûb d'Abû Ya'qûb la doctrine de la métempsychose ou *tanâsokh*, tandis que nous voyons l'auteur la rejeter expressément. En effet, pour que subsistât l'accusation aux yeux de Nâṣir, il suffisait d'entendre sous la «physique» du *tanâsokh* quelque chose comme ce que l'Occident a entendu traditionnellement par *resurrectio carnis*. Or, telle est l'idée qui semblerait se dégager notamment des développements amenés par les *2me* et *3me* *recherches* du chap. VII du *Kashf al-Mahjûb* (contre l'idée d'une Résurrection en masse et sur le secret qui dérobe sous un voile la connaissance de la Résurrection.) Et tel est bien d'autre part, le concept de *tanâsokh* auquel, pour une raison ou une autre, semble vouloir s'arrêter l'accusation émise par Nâṣir-e Khosraw [1]. Aussi bien n'est-ce pas seulement contre son confrère en la *da'wat* ismaélienne qu'il lançait cette accusation, mais également contre les théologiens les plus «orthodoxes». En revanche si, comme il se doit, on fait crédit à la bonne foi de l'auteur rejetant avec véhémence la doctrine de la métempsychose, on ne fait alors qu'appuyer la revendication de ceux de ses disciples qui, au témoignage de Nâṣir-e Khosraw lui-même, affirmaient «connaître le secret de sa doctrine». De toutes façons, la référence au *Kashf al-Mahjûb* à propos de la doctrine du *tanâsokh*, les interprétations opposées dont ce traité put être l'objet, tout cela tend à confirmer que le texte publié ici est bien l'œuvre d'Abû Ya'qûb. Il contient bien en effet de quoi susciter une polémique à propos du *tanâsokh*, et de quoi mettre son interprète en devoir d'une subtile analyse. Ce critère interne d'attribution vient ainsi à l'appui de ce que l'on pouvait dégager précédemment de l'opportune interpolation «*Sic dicit* Abû Ya'qûb...»

Maintenant, comment l'idée d'une «résurrection de la chair» s'équilibrerait-elle dans l'ensemble de l'œuvre d'Abû Ya'qûb? Pour répondre à cette question, il faudrait disposer de l'œuvre tout entière. Question plus importante encore: quel contraste déterminerait-elle avec l'ensemble des doctrines spéculatives de l'Ismaélisme concernant la *Qiyâmat* ou résurrection? Le concept étage ses significations à plusieurs plans de l'ontologie. Eschatologiquement l'idée ismaélienne de la «résurrection *spirituelle*» s'accompagne aussi de la représentation

---

1. Déjà judicieusement observé par M. Ivanow in *Nâsir-e Khosraw and Ismailism* (The Ismaili Society Series B n° 5) Leiden-Bombay 1948, p. 59.

d'une matière subtile, «immatérielle» par rapport à la matière sensible et résultant d'un long processus alchimique de raffinement et de sublimation. Cette représentation est-elle en contradiction avec celle du *Kashf al-Maḥjûb*? Finalement, comment d'après notre texte nous représenter le «monde de la Résurrection»? Est-ce le «monde supérieur» auquel référaient les disciples d'Abû Ya'qûb? ou bien ce monde s'identifie-il avec le futur «Cycle de Dévoilement» (دور الكشف) auquel fait allusion à trois reprises la 7^me^ *recherche* du chap. VI (texte pp. 81-83)? L'identification concorderait-elle parfaitement avec ce que nous connaissons par ailleurs de l'eschatologie ismaélienne, ou bien n'est-elle pas dans une certaine mesure à l'origine même de l'accusation portée contre Abû Ya'qûb, de professer le *tanâsokh*? Autant de questions auxquelles il n'est même pas sûr que les textes dont nous disposons permettent déjà de donner une claire et décisive réponse, et qu'en tout cas ce n'est pas le lieu de développer en cette courte introduction dont le propos est simplement de fixer l'état du texte et de l'attribuer à son auteur.

Le texte lui-même, comme on le voit à un coup d'œil d'ensemble, est disposé selon un schéma précis, fixé selon la loi du septenaire que les spéculations ismaéliennes reprennent toujours avec prédilection. Le«Dévoilement des choses cachées» s'étend sur sept chapitres, ordonnés chacun en sept «recherches». Cela fait en tout quarante-neuf «recherches» auxquelles s'ajoutent le prologue et la conclusion, deux morceaux où l'émotion du ton contraste avec la sobriété et la rigueur qui commandent tout l'ouvrage. La disposition à adopter pour l'édition n'offrait donc aucune difficulté. Simplement, on a introduit pour l'indispensable clarté que refuse hélas! la disposition compacte des manuscrits, une mise en ordre par paragraphes à chacun desquels a été préfixé un numéro d'ordre dont la série recommence avec chaque *recherche*. Cela peut faciliter non seulement la lecture, mais aussi les références, et n'a rien d'arbitraire. Chaque paragraphe se trouve en effet ponctué dans le texte par un impérieux «Comprends!» (فاعرفه) livrant à la réflexion du lecteur ce qu'on vient de lui dire, et qui est un procédé de ponctuation mentale commun à toute cette littérature initiatique. La disposition des paragraphes de notre édition ne fait que s'y conformer

L'ordonnance matérielle ainsi justifiée, on appellera d'abord l'attention sur quelques particularités typographiques et orthographiques. En premier lieu, comme il est de règle pour un manuscrit persan de haute époque, les lettres پ چ گ ne sont pas distingués par la ponctuation de ب ج ک. Il nous a semblé parfaitement vain de compliquer la lecture ou de la rendre plus irritante, en conservant cet archaïsme. Il nous aurait semblé tout à fait arbitraire de faire une concession «moderniste» au گ et de la refuser aux autres lettres (comme dans certaines éditions où l'on rencontre par exemple la scription گفت tandis que ب et ج sont conservés pour پ et چ.) On a procédé ainsi parce qu'il s'agit là essentiellement d'une forme de lettre, d'une pure question *typographique*.

Il en va tout autrement pour les particularités *orthographiques* intéressant l'histoire générale de la langue. Toutes ont été scrupuleusement observées. En premier lieu, comme il est également de règle pour un texte persan datant d'une époque précédant les invasions mongoles, on rencontre l'orthographe ذ pour د [1]. Cette aspiration de la dentale sonore est présentée dans un *robâ'î* de Naṣîraddîn Ṭûsî que cite le *Borhân-e Qâṭi'* [2], comme un phénomène caractéristique d'une généralité absolue :

آنانك بفارسی سخن میرانند
در معرض دال ذال را بنشانند
ما قبل وی ار ساکن جز « و-ا-ی » بوذ
دال است وگرنه ذال معجم خوانند

La double condition pour qu'on lise ou prononce د est donc que la lettre qui précède soit *quiescente* et autre que *waw*, *alef*, *yâ*. Dans *tous* les autres cas ceux qui parlent persan *(fârsî)* «prononcent le ذ marqué d'un point.» On n'excède pas les limites de la prudence, en constatant que la règle énoncée par Naṣîraddîn Ṭûsî qui, mieux que nous, devait connaître d'expérience ce dont il parlait, ne spécifie aucune réserve ni condition d'ordre étymologique. Sans prétendre en tirer des conséquences générales qui ne rentrent pas dans notre propos et en nous limitant à un cas précis, observons que dans le

1. cf. *Grundriss der iranischen Philologie* I,2 pp.81 sq.
2. cf. *Farhang Borhân-e Qâṭi'* Teheran 1317 p. ح

présent texte on a orthographié بذیذ pour بدید (pahlavî: pat + dît), parce que l'hésitation que donnait le manuscrit en plusieurs passages a été tranchée dans le sens autorisé par le *robâ'î* cité ci-dessus [1].

L'*izâfat* est marquée par le *hamza*. On l'a exprimée typographiquement ici par ٔ (avec les mots terminés en ه par ۀ). Pour le *yâ* d'unité *(yâ'e waḥdat)* dans le cas des mots terminés en ه, les exigences typographiques ont contraint d'adopter toujours la forme هٔی.

L'orthographe du pluriel des noms en ه est caractéristique, réduisant le ها à un simple ا. On a آفریذها pour آفریذهها ، پیشها pour پیشهها etc. On relève çà et là le signe du pluriel persan affixé à des formes de pluriel arabe interne : عجایبها ، معانیها (p.47 l.12). A relever des formes d'orthographe archaïque telles que اومیذ pour امیذ (espérance), اوفتاذن pour افتاذن (tomber), فریشته pour فرشته (ange).

کی est l'orthographe courante du manuscrit pour le relatif comme pour la conjonction که . Cette dernière forme se rencontre pourtant en quelques occasions ; que l'on ne croie pas alors à une inadvertance de l'éditeur, c'est simple fidélité au manuscrit unique. Il est fait un grand usage du کی explétif servant d'attaque à la phrase ; on rencontre par exemple زیراك کی (p.15 l.8).

On trouve régulièrement زیراك ، هرك ، هرچ ، آنك ، آنچ amputés de leur finale ه, avec quelques exceptions comme dans le cas de کی .

L'emploi de بذ pour ب avec les pronoms est constant : بذان ، بذین etc. A noter également (p.86 l.6) l'emploi de باز dans le sens de ب «vers». Autres formes caractéristiques : l'emploi de مر devant le nom avec le cas oblique en را ; la particule durative همی séparée du verbe (alternant quelquefois cependant avec می).

---

1. Cp. encore آذینه pour آدینه (vendredi), زذوذن pour زدودن (polir) in 'Aṭṭâr *Tadhkiratu'l-Awlîya* II ed. by R. A. Nicholson, London 1907 pp. 11 et 19 (et گذاختن pour گداختن in *Lubâb al-Albâb* de 'Awfî, éd. Browne). Le cas ci-dessus a suscité bien des discussions chez quelques amis iraniens auxquels il a été proposé ; il ne pourrait être définitivement élucidé que par une enquête aussi bien dans les dialectes encore vivants en Iran que dans les vestiges des anciens dialectes. On pourrait objecter l'état de la racine. Or, on me signale comme une forme vivante dans le Sud-Est (Baloutchistan iranien) un میذانم pour میدانم !

La syntaxe est parfois un peu cahotante : v.g. p.26 l.9-10, à traduire littéralement sans rien suppléer, on obtiendrait quelque chose d'aberrant (que le végétal se subdivise en ce qui peut croître et ce qui est inanimé !) Comme il s'agit d'un parcours régressif du schéma énoncé dans le § précédent, on comprend sans trop de peine, mais enfin la logique n'est pas inscrite expressément dans la langue quelque peu négligée. Ailleurs, p.79 l.15-16, on comprend également (l'arbre qui avait été interdit à Adam), mais enfin l'on attendrait qu'au lieu de کرد il y ait une forme passive, ou bien que le sujet soit exprimé. Et il y a maint autre exemple !

Le lexique est d'un grand intérêt. On trouve naturellement les termes ayant leur acception spécifiquement ismaélienne : عقل souvent suppléé par le persan خرد, l'Intelligence ; le *Nâṭiq*, le prophète ou Envoyé (*rasûl*) «énonçant» la Loi, est le plus souvent désigné par le terme persan *payghambor* (messager). Seuls trois autres grades de la hiérarchie ésotérique sont mentionnés : le *Waṣî* (l'héritier spirituel du prophète, détenteur du sens caché et purement spirituel de son message, fondement de l'Imâmat) ; l'*Imâm* et le *Ḥujjat* (la «Preuve»). Quant aux ressources qu'atteste ici la langue persane, elles valent d'être notées. On est frappé par l'emploi du mot *justâr* (جستار) «recherche», heureux archaïsme qui sert à l'intitulation des 49 chapitres du livre et en définit l'entreprise. Le mot a disparu des dictionnaires modernes [1] ; il est régulièrement formé de l'élément *-âr* affixé au radical du verbe pour donner un nom d'action (du même type que رفتار ، کردار ، گفتار ، برخوردار etc.)

A remarquer l'emploi du mot *restakhîz* «résurrection» (رستخیز ou رستاخیز) passé sans modification du pahlavî en persan [2], comme équivalent du terme *Qiyâmat* en son acception spécifiquement ismaélienne. On a alors *Khodâvand-e Restakhîz* «seigneur de la Résurrection» comme équivalent purement persan de l'arabe *Qâ'im al-Qiyâmat*. Il est remarquable que les *Ikhwân al-Ṣafâ* ayant à expli-

1. Il ne figure ni dans Steingass *A comprehensive Persian-English Dictionary* ni dans le grand *Dictionnaire Persan-Français* du baron J.J.P. Desmaisons.

2. cf. H. S. Nyberg *Hilfsbuch des Pehlevi* II. Glossar s. v. *Ristâxêz* pp. 195-196.

quer le sens de la *Qiyâmat*, et tout en écrivant en arabe, aient référé au persan *restakhîz* comme s'il s'agissait bien d'un *theologoumenon* iranien par excellence [1].

Une série de composés très intéressants est celle qui est formée sur le mot *hast* (être), en parfait accord avec le génie d'une langue aryenne. On a ainsi *hast-kardan* (faire-être), *hast-kun* (celui-qui -fait-être) ; *hast-karda* (ce-qui-est-fait-être) ; *hast-karda-ye awwal* (le Permier fait-être, l'Intelligence ; cf. notre index s. v. p. 110). Que l'on compare, pour la densité et la concision du concept, avec un quelconque et moderne ایجاد کردن ! Il apparaît que précisémment *hast-kardan* et ses dérivés pouvaient servir d'équivalents persans aux termes que les auteurs ismaéliens obtenaient par les modifications d'une racine arabe أيس considérée comme étant la forme positive et l'origine du négatif ليس [2]. Elle seule permettait d'obtenir un terme positif pour l'être (*ens*), alors qu'avec la racine arabe *wjd* on n'obtient qu'un *mawjûd*, participe *passif* signifiant proprement «ce qui est trouvé». Les philosophes exotériques durent en général se contenter de ce dernier terme, comme équivalent donné par les traductions faites du grec en arabe, pour le grec *to on* «*l'étant*». *Hast-kardan* traduirait très bien le causatif *ta'yîs* (تأييس).

On pourra faire d'utiles rapprochements en recourant à l'index des termes techniques annexé à notre édition. Mais l'heure est loin d'être venue de dresser un dictionnaire technique de la philosophie ismaélienne. D'autres remarques seront faites en notes de la traduction.

Toutefois mon propos n'est pas celui d'un philologue. Les tâches ne sont pas à confondre, et je laisse bien volontiers à mes collègues iraniens ou iranistes le soin de procéder à des analyses et des observations de détails ; elles seront d'un grand prix pour l'histoire

---

1. وهی بالفارسية رستخيز ای قياماً مستوياً cf. *Rasâ'il* . . . éd. du Caire 1347/1928 III p.280 l.22.

2. cf. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* 2685 a-b « It is said... that the original of ليس is لا أيس . . . or أيس means موجود *(found* or *existing)* and لا أيس means لا موجود *(not found, not existing)* and is contracted into ليس . »

de la langue persane, dont la version de notre *Kashf al-Maḥjûb* est certes un vénérable monument [1]. L'aventure d'un philosophe contraint par la situation, de se faire d'abord l'éditeur des textes qu'il veut étudier, est une ascèse particulière à l'orientalisme, épargnée à ceux de ses collègues qui, sans avoir conscience de leur bonheur, travaillent sur des textes bien imprimés et depuis longtemps établis. Dans son ensemble, le texte du *Kashf al-Maḥjûb* est certes compréhensible, comme m'en a assuré un minutieux travail de traduction. Ce n'est pas là dire que sur bien des points il n'y ait eu des résistances, laissant perplexes eux-mêmes quelques amis iraniens pourtant expérimentés. C'est qu'en fait la plupart de ces difficultés ne sont pas de celles qui se résolvent à coups de dictionnaire, ou en recourant aux ressources de la philologie pure. Elles tiennent à notre connaissance encore bien incomplète de la théosophie ismaélienne, et ne s'élimineront qu'au fur et à mesure que progressera notre connaissance des textes maintenus pendant des siècles, comme il a été dit déjà, pour des motifs hélas! trop compréhensibles, dans le secret des bibliothèques.

Progression que nos vœux appellent d'autant plus que le texte du *Kashf al-Maḥjûb* forme un schéma «ouvert», je veux dire qu'il m'apparaît nécessaire de le prendre pour ce qu'il se donne, un ensemble de *recherches*, conformément à l'intitulation maintenue pour chacune des sept divisions de chacun des sept chapitres. Parce que ce sont des *recherches*, le livre ne forme pas un traité complet, parfaitement «clos», épuisant tous les *loci* de la théosophie ismaélienne. De là sans doute l'indécision qui pèse sur ses thèses, indécision qui est à l'origine des attaques de Nâṣir-e Khosraw, lesquelles, semble-t-il, n'étaient pas sans précédent, bien que les disciples d'Abû Ya'qûb n'aient pas été sans réplique. L'inachèvement inhérent à des *recherches* est donc comme un appel adressé à l'éditeur-traducteur, de procéder lui aussi à quelques recherches dans le matériel de textes dont on peut disposer aujourd'hui. Ces recherches ne projetteront peut-être

1. Lors de son passage à Teheran (août 1948) M. Ivanow m'annonça qu'il avait en projet une étude de la langue du *Kashf al-Maḥjûb* comparée avec celle du *Shesh Faṣl* (c'est-à-dire le *Roshanâ'î Nâma* en prose) de Nâṣir-e Khosraw, dont il doit publier prochainement le texte persan avec une traductiou anglaise.

même pas elles-mêmes une clarté décisive sur le détail des paragraphes du *Kashf al-Maḥjûb*, pas plus qu'elles ne peuvent donner exactement la raison des *leitmotives* de chaque *justâr* choisis par l'auteur. Du moins se sont-elles proposé de les encadrer dans un contexte philosophique pouvant diriger sur cette province peu fréquentée de l'orientalisme, l'attention de philosophes préoccupés en d'autres régions, de problèmes connexes. C'est que l'extrême intérêt des *theologoumena* ismaéliens est d'offrir, par delà le réseau des filiations historiques pensables ou déterminables, de telles correspondances avec d'autres régions de la Gnose, qu'ils concernent une science générale des religions, une «hiérologie» comme telle.

Les quarante neuf *recherches* constituant le *Kashf al-Maḥjûb* ne suffiraient donc pas à elles seules à faire naître une représentation qui soit à la mesure de l'ésotérisme ismaélien. Elles pourraient laisser la pensée dans l'indécision non moins qu'en restreindre l'horizon. Des sept chapitres, le premier traite du dogme fondamental du *tawḥîd*: l'Unité de l'absolument Un, et les conditions que présuppose une conscience vraie de l'Unique. Il est nécessaire de lire ce chapitre en ayant présentes à l'esprit quelques-unes des implications proprement ismaéliennes de ce *theologoumenon* initial. Tout le reste en dépend. Les *recherches* des six chapitres suivants sont respectivement groupées par heptades sous le leitmotive d'une «Création»: de la Première à la Sixième. La Première est la naissance éternelle de la Première Intelligence, Archange-Logos; la Sixième est le monde de la Résurrection. La transition de l'un à l'autre de ces «actes» cosmogoniques présuppose un minimum d'information sur les développements spéculatifs procédant d'une série de *theologoumena* tels que: la Première Intelligence (*al-'Aql al-Awwal*) ou Originé primordial; la Seconde Intellignce ou Ame, premier Emané (*al-Inbi'âth al-Awwal*) de l'Originé primordial (*al-Mubda' al-Awwal*); la Troisième Intelligence, second Emané, figure de l'Anthropos céleste dont l'enténèbrement momentané est l'origine du drame humain sur terre; le schéma général de la hiérarchie céleste et de la hiérarchie ésotérique terrestre lui correspondant; la séquence des Cycles et Périodes déterminant l'histoire du monde; le principe du *ta'wîl*, c'est-à-dire de l'herméneutique trancendante qui est l'âme et la vie même de la pensée ismaélienne, en tant qu'elle assure la réascension d'un plan de l'être

à l'autre, du symbole au symbolisé, et finalement détermine la pluralité de sens contenus dans le mot *Qiyâmat* ou résurrection. Telles sont les grandes lignes de force dans le sens desquelles s'organise un univers religieux dont ni l'histoire ni la phénoménologie ne pourraient être écrites sans que ces grandes lignes soient connues. Les quelques textes déjà édités, les manuscrits que l'on a pu consulter, en permettaient au moins une *esquisse*. D'autre part il convenait de dégager sommairement les traits de la personnalité spirituelle d'Abû Ya'qûb, telle qu'on peut la saisir à travers les polémiques doctrinales auxquelles il fut mêlé. Il convenait aussi d'évoquer l'œuvre des maîtres de pensée, notamment iraniens, qui à l'époque même contribuaient à l'édification de la doctrine, et de rappeler succinctement les étapes historiques de l'ismaélisme telles qu'elles nous sont connues.

Ces préoccupations nous ont conduit à rédiger une étude préliminaire dont le titre et l'esprit nous auront été fournis par Abû Ya'qûb lui-même : ce sont des «recherches de philosophie ismaélienne», accompagnant la traduction française du texte persan de ses propres «recherches». Nous espérons même leur donner une suite, au fur et à mesure que d'autres textes auront été édités ou seront devenus accessibles. Cette première publication séparée en deux volumes, permettra à chacun de trouver son bien dans l'un ou dans l'autre, ou bien dans les deux à la fois. La parution prochaine du 1er volume de la série B (*Recherches de philosophie ismaélienne. Etude préliminaire et traduction francaise du* Kashf al-Maḥjûb) affirmera ainsi le double programme que se propose la *Bibliothèque iranienne:* rendre accessibles les «sources», et d'autre part en permettre l'élaboration. C'est un vaste champ de travail où pourront se rencontrer dans une coopération confraternelle orientalistes iranologues et chercheurs iraniens.

De cette coopération, ce premier travail offre déjà les prémices. Je tiens à remercier chaleureusement ici le Dr. M. Moïn, professeur à l'Université de Teheran, dont l'expérience des textes et l'amitié m'ont aidé à éclaircir la lecture de maints passages difficiles. Mais je prends à mon compte l'élément de ténèbres qui peut subsister encore.

H. C.

TEHERAN
15 février 1949
26 Bahman 1327

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۱ ــ کشف‌المحجوب (...) تصنیف ابویعقوب سجستانی ــ با مقدمه به‌زبان فرانسه به‌قلم هنری‌کربین. ــ ۱۹۴۹ (۱۳۲۷).
۲ ــ مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (...) تصحیحات و مقدمه به‌زبان فرانسه به‌قلم هنری کربین. ــ ۱۹۵۲ (۱۳۳۱).
۳ ــ کتاب جامع‌الحکمتین (...) ــ تصنیف ناصرخسرو ــ به‌کوشش هنری کربین و محمد معین. ــ ۱۹۵۳ (۱۳۳۲).
۴ ــ ابوعلی سینا و تمثیل عرفانی، پژوهشی در حکایات ابوعلی‌سینا ــ به‌قلم هنری کربین. ــ ۱۹۵۴ (۱۳۳۳).
۵ ــ قصه حی‌بن یقظان ــ تصنیف ابوعلی‌سینا ــ ترجمه و شرح فارسی به‌قلم هنری کربین (...). ــ ۱۹۵۴ (۱۳۳۳).
۶ ــ شرح قصیدهٔ فارسی ابوالهیثم جرجانی (...). ــ مقدمه به‌قلم هنری کربین و محمد معین. ــ ۱۹۵۵ (۱۳۳۴).
۷ ــ مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه‌نعمت‌الله ولی کرمانی (...). ــ مقدمهٔ از ژان اوبن. ــ ۱۹۶۰ (۱۳۳۵).
۸ ــ کتاب عبهرالعاشقین ــ تصنیف روزبهان بقلی شیرازی (...). ــ مقدمه به‌قلم هنری کربین و محمد معین. ــ ۱۹۵۸ (۱۳۳۷).
۹ ــ ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی (...). ــ به‌قلم هنری کربین. ــ ۱۹۶۱ (۱۳۴۰).
۱۰ــ کتاب‌المشاعر ــ تصنیف صدرالدین محمد شیرازی معروف به ملاصدرا. ــ ترجمه و تعلیقات به‌قلم هنری کربین. ــ ۱۹۶۴ (۱۳۴۲).
۱۱ــ کتاب‌الانسان‌الکامل ــ تصنیف عزیزالدین نسفی (...). ــ مقدمه به‌قلم ماریژان موله. ــ ۱۹۶۲ (۱۳۴۱).
۱۲ــ شرح شطحیات ــ تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی. ــ مقدمه به‌قلم هنری کربین. ــ ۱۹۶۶ (۱۳۴۴).
۱۳ــ اشعار پراکندهٔ قدیمیترین شعرای فارسی زبان. ــ به‌کوشش ژیلبر لازار. ــ ۱۹۶۴ (۱۳۴۲).
۱۴ــ شاهنامهٔ حقیقت (بخش اول). ــ اثر حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی‌مکری (...). ــ به‌کوشش محمد مکری. ــ ۱۹۶۶ (۱۳۴۵).
۱۵ــ شاهنامهٔ حقیقت (بخش دوم). ــ اثر حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی مکری (...). ــ به‌کوشش محمد مکری. ــ ۱۹۷۱ (۱۳۵۰).
۱۶ــ کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار (فلسفهٔ شیعه). ــ تصنیف شیخ سیدحیدر آملی. ــ به‌کوشش هنری کربین و عثمان اسماعیلی یحیی. ــ ۱۹۶۹ (۱۳۴۷).
۱۷ــ مجموعهٔ‌آثارفارسی شیخ‌اشراق. ــ تصنیف شهاب‌الدین‌یحیی‌سهروردی (...). ــ به‌کوشش سیدحسین نصر و با مقدمهٔ هنری کربین. ــ ۱۹۷۰ (۱۳۴۸).
۱۸ــ منتخباتی از آثار فارسی حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر (قسمت اول) (...). ــ به‌کوشش س.ج. آشتیانی ــ با مقدمهٔ هنری کربین. ــ ۱۹۲۷ (۱۳۵۱).
۱۹ــ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر (قسمت‌دوم). ــ به‌کوشش س.ج. آشتیانی. ــ مقدمه به‌قلم هنری‌کربین. ــ ۱۹۷۵ (۱۳۵۴).
۲۰ــ رسایل جوانمردان. ــ به‌کوشش مرتضی‌صراف. ــ مقدمه به‌قلم هنری‌کربین. ــ ۱۹۷۳ (۱۳۵۲).
۲۱ــ مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی. ــ به‌کوشش هرمان لندلت. ــ ۱۹۷۲ (۱۳۵۱).
۲۲ــ کتاب نص‌النصوص (...). تصنیف شیخ سیدحیدر آملی. ــ به‌کوشش هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی. ــ ۱۹۷۵ (۱۳۵۳).

كشف المحجوب

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۱

کشف المحجوب

رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم هجری

تصنیف

ابویعقوب سجستانی

با مقدمه بزبان فرانسه

بقلم

هنری کربین

پاریس
انجمن ایرانشناسی
فرانسه در ایران
۱۹۸۸

تهران
کتابخانهٔ طهوری
۱۳۶۷

چاپ نخست این کتاب در سال ۱۹۴۹ به‌وسیلهٔ «قسمت ایرانشناسی انجمن ایران و فرانسه» در تهران، «انجمن تحقیقات ایرانی دانشگاه پاریس» و «کتابخانه J. Maisonneuve در پاریس» منتشر گردیده است.

کتابخانهٔ طهوری
ناشر زبان و فرهنگ ایران

تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه، تلفن ۶۴۰۶۳۳۰

کشف‌المحجوب
تصنیف ابویعقوب سجستانی
با مقدمه به زبان فرانسه به قلم هانری کربین
چاپ اول: پاریس ۱۹۴۹
چاپ دوم: طهوری ۱۳۵۸
چاپ سوم: طهوری ۱۳۶۷
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ، افست گلشن

تجدید چاپ به‌موجب قرارداد کتبی به‌سید عبدالغفار طهوری، مدیر کتابخانه طهوری واگذار شده است.

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

زیر نظر هانری کربین
(۱۹۰۵ـ۱۹۷۸)

ناشر
انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران

شماره ۱

تذکّر

در آغاز این کتاب برای سپاسگذاری از مرحوم آقای سید نصرالله تقوی لازم میبینیم نام برده شود. زیرا دوستی ملاطفت آمیز آن مرحوم است که ممکن گردانید نخست یك میکروفیلم از « مجموعه » موجود در کتابخانهٔ شخصی ایشان - مجموعه‌ای که کشف المحجوب ابو یعقوب سجستانی نیز جزو آن بود - تهیه گردد و سپس از روی آن با فرصت کافی متن حاضر برای انتشار وترجمه آماده شود.

تنظیم یك متن از روی یك نسخه خطی منحصر بفرد کار خطرناکی است. ولی نوشته‌های مربوط باسماعیلیه که فعلا در دسترس ما قرار دارند باندازه‌ای معدود میباشد که دلیل مذکور - منحصر بفرد بودن نسخه - نباید مارا از انجام منظور روگردان نماید. متن کشف المحجوب اینجا مطابق نسخهٔ خطی عیناً نقل شده است. اینك آنرا تقدیم حسن نظر خوانندگان ایرانی مینمائیم وگمان میبریم برای بسیاری از ایشان جالب توجه خواهد بود.

در مقدمه ای که بزبان فرانسه * در چاپ حاضر این کتاب گذاشته شده است دلایلی که ظن انتساب این رساله‌را به ابو یعقوب سجستانی تقویت مینماید ذکر گردیده، وهمچنین بطور خلاصه تذکرات وملاحظاتی در بارهٔ خصوصیات لغوی واملائی کتاب داده شده است.

ابتدا در نظر بود ترجمهٔ کامل متن کتاب بزبان فرانسه ویك بحث مقدماتی با اصل رساله یکجا چاپ شود. ولی ترجمه وبحث مذکور ضمن کار باندازهٔ کافی تفصیل یافتند تا چاپ وانتشار جداگانه آنها ارجح بنظر آید. مجلد مذکور که « جستارهای فلسفهٔ اسماعیلیه » نام خواهد داشت در آتیه نزدیکی منتشر گردیده ونخستین نشریهٔ

---

* مقدمه مذکوررا آقای علی زهری ترجمه ودر مجله « شاهد » که در آتیه نزدیکی منتشر مینمایند چاپ خواهند کرد. ضمناً در اینجا لازم میدانم از ایشان برای ترجمهٔ این « تذکر » سپاسگذاری نمایم.

« سلسلهٔ ب » این گنجینه‌را ـ مطابق طرحی که در آخر مقدمه بزبان فرانسه اعلام گردیده است ـ تشکیل خواهد داد .

اینجا فرصت را مغتنم شمرده وحسن نظر وتوجه دوستان ایرانی خودرا باین « گنجینه » که توسط قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران وفرانسه وانستیتو ایرانشناسی دانشگاه پاریس منتشر میگردد جلب مینمائیم . این گنجینه عبارت خواهد بود از دو سلسلهٔ انتشارات : « سلسلهٔ الف » شامل متن‌هائی (بزبان فارسی ویا پهلوی ویا عربی) میباشد در هر مبحث ومسئله‌ای که با فرهنگ ایرانی ارتباط داشته باشد با ترجمه یا مقدمه‌ای بزبان فرانسه ؛ « سلسلهٔ ب » عبارت خواهد بود ازبحثها وتتبعات تازه‌ای در خصوص فرهنگ ایران بزبان فرانسه . امیدواریم این سلسلهٔ انتشارات رابط خوب ونیك فرجامی بین ایرانشناسان باختر ودانشمندان ایرانی گردد .

تهران ، ١٤ اسفند ١٣٢٧

هنری کُربین

كشف المحجوب

بسم الله الرحمن الرحیم ، وبه نستعین . آگاه باش کی حقایق علم در حجابست از ابلیس وذرّیت او ، وظاهرست نزدیك اولیاء خدای وگزیدگان او ، زیراك آن سرّ ایزدست کی بذان آگاه کنذ آنکس‌را کی خواهذ از اولیاء او ، وعلم در خزینهٔ اوست کی بذان مَنّت کنذ بر آنکس کی خواهذ از بندگان او ، وهرکی محرومست از آن در گم شذگی همی گردیذ ودر کوری همی رفت ، بر دلهاءِ ایشان قفلهاست کی آنرا نکشایند ، واز خرذ ایشان بند قفلها بر نخیزذ ، واولیاء ایزذ در مرغزارهاء بهشت همی چرند ، واز درختان آن همی چنند ، واندر جویهاء آن سباحت همی کنند ، سیر نشوند از آن یك ساعت ، وناتوان نگردند ، بشناختند معبود خویش‌را ، ومجرّد وپاك بکردند اورا از نشان آفریذها ، وپاکیزه کردند اورا از همه صفات آفریذ ها ، وخداوندان گم شذگی مانندهکردند آفریذگاررا بآفریذه ، ودر حدّ آوردند ، ومثال کردند اورا بصفات تا در شمار آوردند ، ونادان شذند بشناختن فریشتگان ودرجات آفرینش ، ومنکر شذند بخبر دانسته ، وبگرویذند بخبر نایافته ، وخداوندان حقایق عارفند بفریشتگان ایزذ ، وعالم اند بدرجات آفرینش ، نشناسند نایافته‌را ، ودانند دانسته‌را ، وهمی اومیذ دارند آنرا کی شایذ بوذن ، تا فرو آیند بذیشان فریشتگان ، واولیاء ایزذرا رنج نباشذ در نگاه داشت علم ، یعنی تا علوم

تأویل نقوش نفوس روحانی ایشان گردذ وذاتی شوذ در جوهر نفس ایشان ، وهر چیز کی ذاتی بوذ جوهری‌را أبدًا از وی جدا نشوذ ، چون حرکت آتش کز آتش جدا نشوذ . ایزذ مارا وشمارا نگاه داراذ از غلّها وپاوندهاء جهل ونادانی ، وروزی کناذ مارا وشمارا شناختن حقایق وطلب کردن زیادتی علم ، کی آن بهشت مأویست [12a] وفردوس اعلیست ؛ ونگاه داراذ مارا بر صراط مستقیم « انّه جوادٌ کریمٌ وذو فضلٍ عظیمٍ »

اکنون بنور تابنده وقوّت عظیم از جهت ولی خدای در زمین دعوت کی جایگاه نفوس روحانیست ، وبنیکوئی طاعت من اورا ونیکوئی شفقت او برمن ؛ پیش دستی کنم در کشف کردن آن سرّها کی پنهان بوذ ورمزها کی در خزانه بوذ . وکس آن سخن در حروف کتابت نیاورد ، وآن سخنهائی و سرّهائیست نهانی کی اهل زمانه‌را شافیست ، وآن چیزها کی بکار بایذ کافیست ، کشف کنم درین کتاب از هفت اصل کی آن بزرگوارترین اصلهاست .

اوّل : در توحید . ـ دوّم : در مُبدَع اوّل . ـ سوّم : در خلق ثانی . ـ چهارم : در خلق ثالث . ـ پنجم : در خلق رابع . ـ ششم : در خلق خامس . ـ هفتم : در خلق سادس .

مقالت اوّل

در توحید

جستار اوّل

در دورکردن چیزی از آفریذگار

(۱) چیزی از آفریذگار دور کنذ تا بذان نشان آفریذه بوذ بدرست ، وبذان آفریذه‌را جذائی افتذ از یك دیگر ، کی هر چیزی صورت آن نوع نگاه دارذ تا نفس‌را بذان توانائی افتذ در حکایت کردن از رنگهاء عالم لطیف . اکنون کذام چیز سزاوار بوذ ایزذرا وصورت او نه نفسانی بوذ ونه طبیعی ونه صناعی ؟ واین ازو دورست ببزرگواری قدرت او وروائی سلطنت او ، هر چند دورست بزرگواری ایزذ از نام چیزی گرفتن بچیزی از چیزها وناسزاوار بوذ در بستن چیزی بذو ودر بستن او بچیزی ، مگر درست‌کردن ذات بزرگوار او مجرّد از همه چیزها کی بذان نشان کنند آفریذه‌را .

(۲) ودیگر کی مردمان همه برآنند کی ایزذ بوذ وهیچ چیز نبوذ . وگرد آمذند کی ایزذ بفعل خویش نمایذ . وچیزی از آن بنشوذ کی جوهر بوذ یا جسم یا عرض یا حرکت یا سکون ، وایزذ مجرّدست از آنك درین قسمتها آیذ ، تا آفریذه [2b] بآفریذگار نمانذ وآفریذگار بآفریذه . واگر ایزذ چیزی بوذی ، وچیزها پذیذ آوردی وچیز بنوع تولید پذیذ آیذ ، او پذیذ آمذه بوذی . پس چون حکم کردی کزو کس نزاذ واو از کس ، اکنون چیز وچیزی دورست از ایزذ وچیزی در بسته شذ بآفریذه . فاعرفه .

(۳) دیگر: اگر جایز بوذی در بستن چیزی در خذای، واجب شذی گفتن که چیزی آفریذگارست وچیزی آفریذه. واین چیزها یا جوهر بوذ یا عرض، وجوهر یا جسم بوذ یا روح، وجسم < یا > نامی بوذ یا موات، ونامی یا نبات بوذ یا حیوان. پس چون باز گردیم بقسمت آفریذگار، چه گوئیم کی آفریذگار ازین قسمتها کذامست؟ پس نیامذ آفریذگار اندرین قسمتها، هر چند درو هیچ قسمتِ ناقسمت نیوفتذ، بل کی او متفرّدست ومجرّدست از آنك چیزهاءِ روحانی یا جسمانی کی بسیارست درو بندیم؛ زیراك باوّل اثبات مجرّذ بکردیم، واجب آمذ کی ایزذ در قسمت آفریذها نیایذ، کی بس بتوان اندیشیذ کی بسیارست یا اندکی؛ وچون چنین بوذ، مقسوم بوذ، وهر مقسومی محدود، وهر محدودی متناهی، وهر متناهی آفریذه بوذ، وهر آفریذه‌را آفریذگار واجب کنذ. پس ایزذ آفریذگارست، ومارا واجبست اقرار داذن بکبریائی وعظمت او تا توحید او مجرّد بوذ ودور بوذ از صفات آفریذهاءِ جسمانی وروحانی. فاعرفه.

جستار دوّم

در دور کردن حَدّ از آفریذگار

(۱) هر چیز کی اورا حدّ بوذ یا کران دارذ، او در قسمت اجسام واجرام بوذ، واگر نهایت در یافتنش بوذ، صفت او چون صفت نفس بوذ. وایزذ ـ جلّ ذکره ـ جسم نیست کی جهات او چون جهات جسم بوذ، ونفس نیست کی صفات او چون صفات نفس بوذ، کی اگر جسم بوذی حدود جسمانی اورا لازم بوذی چون جهات شش‌گانه وهفتم: علّتی کی نگاه دارذ این شش حدّرا.

ونفس نیست کی صفات مختلف دارذ [3a] تا صفات نفس او را لازم بوذ ، بل کی علم او در یافته.است همه نهـایتهارا . ازین جهت واجب آمذ دور کردن حدّ از آفریذگار . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی در بستن حدّ در آفریذگار یا حدّی بوذ حسّی یا حدّی بوذ عقلی . وممتنعست اورا دریـافتن بحسّ کی پس از جملهٔ هستیهاءِ اجسام واجرام بوذ یا از جملهٔ چگونگیهاءِ اعراض بوذ . وحدوذ عقلی یا در حدّ اوّلست یا در حدّ ثانی ، ودر اوایل خرذ نیست کی آفریذگاررا حدّ اوّل لازم آیذ یا حدّ ثانی ، کی آنکه آفریذه آفریذگار بوذ وآفریذگار آفریذه . واین ممتنع است . پس ازین جهت واجب شذ دور کردن حدّهاءِ عقلی وحسّی از آفریذگار .

(۳) ودیگر کی خذاوند حدّرا ناتوانی بلازم کنذ ، زیراك آن محدود از حدّ خویش بیرون نتواند شذن ، وناتوانی عجز آفریذه است ودورست از آفریذگار ، بل کی قدرت بغـایت تمامیست . پس دور کردن حدّ واجب آمذ از آفریذگار . فاعرفه .

(٤) ووجهی دیگر کی حدّ محدودرا دوگانگی بلازم کنذ ، ودوگانگی فردانیت بباطل کنذ . وهمه حدّی محتاج بوذ بمحدودی ، وهمه محدودی محتاج بوذ بحدّی ، زیراك اگر حدّ نبوذ محدود نبوذ ، واگر محدود نبوذ حدّ نبوذ . فاعرفه .

جستار سوّم

در دور کردن صفات از آفریذگار

(۱) صفات کی یابند یـا در جواهر یابند یا در اجسام پیوسته یـا در

نفس . اما آنك در جوهر مطلقست ـ یعنی در عقل ـ چنانست کی مُبدَع است بـابداع از مُبدِع ومعلولست بعلّیت از عـالّ ، ومعلولی ومُبدَعی صفت عقل اوّلست کی آفریذهٔ اوّلست نه از چیز . وصفت آفریذهٔ اوّل وهمه آفریذهـا دورست از آفریذگار . اما آنك در اجسامست از چگونگیهاءِ بیرونیست ، چون لونهـا وبویها وطعمهـا وگرمی وسردی ونرمی ودرشتی . امـا آنك اندر نفس است < از > چگونگیهاءِ اندرونیست ، چون علم وجهل ودلیری وبذدلی ورادی وسفلگی [3b] وحلیمی وتندی . وآفریذگار دورست از صفت جوهر اوّل وجوهر ثـانی وصفت اجسام مرکّب وصفت نفوس بهمـه وجهی وهمه سببی . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی صفات در موصوف از جز ازو پذید آمذه بوذ ، زیراك هرچ موالیدست صفـات از امّهات گیرند بفعل اجرام سمـاوی ، وهرچ امّهات واجرامست صفات از طبیعت پذیرند ، وطبیعت صفت از نفس پذیرذ ، ونفس صفت از عقل پذیرذ ، وعقل صفت از کلمه وابداع مبدِع پذیرذ کی هیچ صفت ندارذ . ومثال این چنان بوذ کی شیرینی صفت شیرین بوذ ودر بسته بوذ بشیرینی از جهت اعتدال گرمی ، وتلخی صفت تلخ بوذ ودر بسته بوذ بتلخی از جهت افرونی گرمی ، وترشی صفت ترش بوذ ودر بسته بوذ بترشی از جهت نقصان گرمی . وهمچنین صفتهاءِ نفس کی آن نهانی واندرونی بوذ ، کی بنفس پیوسته بوذ از جهت فایده گرفتن از عقل وازو دور شوذ از جهت متابعت کردن طبیعت واین نفوس جزویرا بوذ ، ـ یـا صفات عقلی بوذ کی در بسته بوذ از

2 بعلیت : بعلت ، در متن اصلی .

جهت ابداع وکلمه در مُبدَع اوّل. وآفریذگار دورست ازین همه صفات عقلانی ونفسانی وجسمانی. پس واجب نیست کی صفات موالید ـ کی از امّهات واجرام پذیرند ـ در ایزد بندیم، ونه آنك از طبیعت در امّهات واجرام پذیذ آیذ ونه آنك از نفس در طبیعت پذیذ آیذ ونه آنك از عقل در نفس پذیذ آیذ، ونه آنك از ابداع وکلمه در عقل پذیذ آیذ. پس چون درست شذ کی صفات در موصوف از جز ازو پذیذار آیذ، واجب شذ کی صفات از آفریذگار دور کنیم بهمه وجهی.

(۳) ودیگر کی اگر < از > صفات چیزی ازلی دانی یا قدیم با آفریذگار، واجب کنذ کی هرچ از جنس آن صفت بوذ ازلی بوذ وآنرا آفریذگار نباشذ، یا صفات کرده بوذ وآنرا کردگار بوذ تا صفات ایزذ نیز کرده باشذ. پس از آن روی کی صفات ازلی بوذ، دوگانگی واجب < آیذ > ویگانگی بباطل [4a] کنذ. واگر صفات آفریذه در ایزذ بندی، آفریذگار همتاءِ آفریذه گرذذ. پس از هر دو روی یا فردانیت خذا بباطل باشذ یا دور کردن صفات از وی واجب بوذ. پس دور کردن صفات واجب است تا فردانیت مجرّد بمانذ. فاعرفه.

جستار چهارم

در دور کردن مکان از آفریذگار

(۱) همه جائی خذاوند جایگاه‌را چون زندان بوذ، وهیچ چیز از جایگاه خوذ جذا نتوانذ شذن، بل کی او در جایگاه خویش چون چیزی ایستاذه

بوذ کانرا جذا شذن نباشذ . مثال این چنان بوذ کی زمین کی در میان افلاك وطبایع ایستاذه است ، از جایگاه خویش جذا نشوذ . وآب وهوا همچنین . وآتش همچنین . وپس از آن اجرام علوی‌را دیذیم کی در دایرهٔ طبیعت محبوس اند همچنانك کسی چیزی در دست دارذ ، وهمچنین در موالید از معدن ونبات وحیوان کی هر یك مکان خویش‌را نگاه دارذ . پس اگر ایزذرا جایگاه پذیذ کنیم ، مانند شوذ بخذاوند جای ومحبوس بوذ در آن جایگاه . پس آنکه لازم بوذ کی ناتوانست وناتوانی اورا در آن جایگاه محبوس می دارذ . واین صفات آفریذهاء اوست ، واین افعال کی بذین صفت آیذ حکمت است وفاعلش اوست ، دورست ایزذ از آنك اورا ناتوانی لازم بوذ چون خلق خویش ، وواجب نبوذ کی آفریذگاررا مانندهٔ آفریذهٔ خویش کنند بهیچ وجهی وسببی . پس نیست اورا جایگاه البته .

(۲) ونیز خذاوند جایگاه جسمانی‌را از بیرون او چیزی بوذ کی محیط بوذ برو ، وآن طبیعت است کی بهمه جزوی از اجرام وامّهات وموالید محیط است . پس ایزذ نه مانندهٔ جرم علویست ونه از آن امّهات ونه موالید ونه طبیعت ، بل کی آفریذگارِ این همه چیزست . فاعرفه .

(۳) و دیگر هرکی آسمانرا نشناسذ بهمه صفتی ونشانی ، نداند کی زمین در میان آسمان چون مرکز دایره است ، ومردمان هر زمینی‌را آسمان در برابرست [4b] ومردمان هر ناحیتی قصد آفریذگار دارند ، وایذون دانند

---

2 وهوا همچنین : + ومثال این چنان چیزیست کی کسی در دست دارذ ، در متن اصلی . (تکرار بعضی کلمات سطر 1 وسطر 4.)

کی آفریدگار بر آسمانست . اگر ایذونك ایزد بر آسمانست ، بر آن گونه بوذ کی خذاوند جایگاه در جایگاه ، وبرابرها مختلف است ، واجب بوذ کی ایزد< را > جایگاهی زیر بوذ وجایگاهی زبر بوذ بر حسب اختلاف مردمان وجایگاه . وایزد از افراز همه کس بوذ نه بمعنی بلندی جایگاه بل بمعنی بزرگواری وتوانائی . ازین جهت واجب آمذ دورکردن مکان از ایزد . فاعرفه .

(٤) ودیگر : اگر ایزد در جایگاهی بوذی ، آن جایگاه ازو پُر بوذی . وهمه کثرتی معلول بوذ بوحدتی ؛ پس بآفریدگاری آن علّت اولی‌تر بوذی کی معلول . ونیز آن علّت از دو بیرون نبوذی : یا جایگاه ازو پُر بوذی یا نه . اگر جایگاه ازو پر بوذی ، همین حکم اورا لازم بوذی الی مالا نهایة له . . . و این نه روا بوذ . پس واجب آمذ دور کردن مکان از کردگار بهمه وجهی و سببی . فاعرفه .

جستار پنجم

در دور کردن زمان از آفریدگار

(۱) زمان در ایزد بسته نشوذ نه آنگه کی چیزها نبوذ ونه اکنون کی چیزهاست ، زیراك وقت ـ ونه وقت کی تو نام بری ـ در میان سه بهرست از زمان : زمان گذشته ورمان ایستاذه وزمان نا آمذه . وبذین اندازه جذا توان کردن میان زمانها ، واین بر هستیهاء طبیعی افتذ . پس باطل شذ در بستن زمان در آفریدگار پیش از آنك چیزها نبوذ ، زیراك زمان‌را ابتدا از حرکات افلاکست ، وزمان بر افلاك پیشی ندارد ونه افلاك بر زمان . پس اگر زمان در ایزد بندی ، گفته باشی کی زمان بوذ پیش از آنك نبوذ ،

وباشذ پس از آنك نباشذ . واین محالست نزدیك همه عاقلان .

(۲) ودیگر : نشایذ گفتن کی چیزها از پیش بوذ تا پس زمان در آفریذگار بندی ، کی نشایذ گفتن کی امر کرد ، پس چیزها بوذ ، بل واجب است کی گوئیم : امر وچیزها معًا معًا بوذ . پس دورست زمان بهمه روی از آفریذگار . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی زمان خداوند زمانرا گردش بواجب کنذ ، [5a] واز حالی بحالی برذ واز جایگاهی بجایگاهی . اما آنك تغیّر وگردش بواجب کنذ آن کون وفساد در موالیدست . اما آنك از حالی بحالی گردذ آن استحالت امّهاتست کی از حال خویش بگردند بجزویات . اما آنك از جایگاهی بجایگاهی شوذ آن اندر اجرام علویست کی اندر افلاك همی‌گردند . ومردمان همه متّفق اند کی در ایزذ تعالی تغیّر وگردش نیست ونه از جایگاهی بجایگاهی شذن ونه از حالی بحالی گردیذن ، بل کی او متفرّدست بخدائی خویش وبوحدانیت خویش ایستاذه است. پس درست شذ کی زمان در آفریذگار بسته نشوذ . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی زمان معلولست بحرکت فلك ، وحرکت فلك علّت زمانست. وهرچه حرکت فلك را ـ کی علّت زمانست ـ لازم بوذ همه متحرّکانرا لازم بوذ : چون کون وفساد وافزونی وکمی ونقل از جای بجای ، — واندر ایزذ نیست ، کی این صفات چیزهاء طبیعی است ، وایزذ متفرّدست ودورست از آنك صفات جسمانی وروحانی درو بندند . وزمان کی در ایزذ بندی بر آن معنی بوذ کی ایزذ مُبدع زمانست ومُبدِع چیزهاء بسیط ومرکّب است ، وزمانِ

وهمی کی حرکات طبیعی ازو همی پذیذ آیذ آن نهایت فعل نفس است ، کی نفس کلّی بذان حرکتِ وهمی نور وحدت ایزذ پذیرذ ، وزمان وحرکت طبیعی بذو قایم است . پس چون حرکت وهمی ـ کی علّت همه حرکانست ـ اضافتش با نفس بوذ ، وعقل کلّ ـ کی مُبدَع اوّلست ـ دورست ازین حرکت ، چون روا بوذ حرکت ـ کی علّت زمانست ـ و زمان ـ کی معلولست بحرکت ـ در آفریذگار بستن ؟ پس زمان در آفریذگار بسته نشوذ بهیچ روی از رویها . فاعرفه .

جستار ششم

در دور کردن هستی از آفریذگار

(۱) هستی در بسته شذ بهستیها از بهر آنك اورا نیست توان اندیشیذن ، یا از بهر اندیشیذن چیزی کی از برِ او بوذ کی اورا غلبه کرد . اما آن چیزها که نیست توان اندیشیذن آن چیزهاست [5b] کی دون خرذ باشذ ، وآن آن هستیهاست کی نیست گردذ واندر زیر طبیعت است . اما آنك زبر چیزها ومقهور کنندهٔ چیزهاست بفرمان ایزذ عقل اوّل است ، وآن صورت کیُ اندرو ودیعت است صورت مردمست کی ثابت است بر حال خویش ، وباشذ کی میل کنذ بطبیعت واورا پرستذ واورا نرم گردذ .

(۲) آگاه باش کی قسمت اندرین بر سه بهرست : یکی جوهری کی نه مقهور گردذ ونه نیست شوذ ، وآن عقل اوّلست کی از فرمان ایزذ شریفترین همه آفریذهاست . ویکی آنست کی هم مقهور گردذ وهم نیست شوذ ، وآن صورت موالید طبیعی بوذ وظاهر شریعتها . ویکی آنست کی مقهور گردذ ولی نیست

نشوذ ، وآن صورت مردم شریف کی از جوهر باقی پذیذ آمذ وآن نور عالم عقلست . واین هستیها دورست از آفریذگار زیراك او هست کنندهٔ هستیهاست ، کی بفرمان او ظاهر شذ همه هستیها . پس چون هستی آنرا بکار بایذ کی توهّم نیستی برو جایز بوذ یا مقهور ومغلوب بوذ از قاهری وغالبی کی از بر او بوذ ، واجب است دور کردن هستی از ایزذ بهمه روی از رویها پس درست شذ کی در بستن هستی در آفریذگار زشت باشذ ، زیراك هستیها همه بفرمان او « هست » گشت .

(۳) دیگر آنکس کی عیب همی کنذ بر ما بهستی مطلق دور کردن از ایزذ ، واو دور همی کنذ هستیهاء متفرّق از ایزذ . وچون هستیهاء متفرّق‌را گرد آوری هستی مطلق حاصل آیذ ، زیراك مخالف از ایزذ دور کنذ هستی آسمانها وهستی ستارگان وهستی عناصر وهستی موالید وهستی اجرام وجواهر واعراض وهستی حرکات وسکون وهر هستی کی در آفریذها یابی ، همه دور کنذ مخالف از آفریذگار ، ـ پس چون هستی متفرّق گرد آوری هستی مطلق باشذ ، واجب شذ دور کردن هستی مطلق [6a] وهستی پراگنده از آفریذگار تا ایزذ دور بوذ از هستی ونیستی بهمه روی از رویها . فاعرفه .

(٤) وآگاه باش کی هستی در ایزذ بستن از دو قسمت بیرون نیست : یا هستی اورا بکار نیایذ وافزونست ، واگر هستی افزونست کی هست‌کُن‌را بکار نیایذ ، چه عیب لازم آیذ مارا کی دور کنیم آن چیز کی اورا بکار نیایذ ؟ واگر ایذونست کی هست‌کُن‌را ایستاذن نبوذ مگر بهستی ، چه فضل بوذ میان « هست‌کن » ومیان « هست‌کرده » ؟ وچرا جایز نبوذ کی هست‌کن هست‌کرده

بوذ وهست کرده هست کن ؟ تا شبهت افتذ در دانستن هست کن وآفریذگار ، هرچند واجب آمذ شناختن هست کن از هست کرده . پس واجب آمذ دور کردن هستی از هست کن وآفریذگار ، ودر بستن در هست کرده بندهٔ ذلیل بوذ کی اورا بهستی حاجت بوذ . پس درست شذ کی هستی لازم نیایذ آفریذگاررا بهیچ روی از رویها . فاعرفه .

جستار هفتم

در دور کردن آنچ برابر این لقبها افتذ از آفریذگار

(١) اگر ایذونك سخن درین جستار برآن نهیم کی درست کردن آفریذگار بدور کردن این حالات وصفات بوذ ازو ، وبرین گونه گوئیم کی او نه چیزست ونه محدود ونه موصوف ونه در مکان ونه در زمان ونه هست ، پس گوئیم : درست کردیم، کی دورکردن اوّل ـ چون صفتهاءِ جسمانی ـ از آفریذگار درست کردن توحید مجرّد بوذ . وواجب نیست این چنین ، بل کی درست کردن آن بوذ کی از پس دور کردن بوذ ، وبدور کردن پیشین مجرّد کردن بوذ از نشان آفریذها، وبدورکردن (آخرین) نشان درست کردن آفریذگار بوذ تا دعوت کردن بذو تعطیل نبوذ ، هرچند ایذون گوئیم کی آفریذگار نه چیزست ونه نچیز ، ونه محدود ونه نا محدود ، ونه موصوف ونه نا موصوف ، ونه در مکان ونه در نا مکان ، ونه در زمان [6b] ونه نا در زمان ، ونه هست ونه نا هست ، تا ما بیزار شذه باشیم از تشبیه وتعطیل . وبیزاری از تشبیه بدورکردن نخست بوذ ، وبیزاری از تعطیل بدور کردن آخرین بوذ . پس درست شذ کی مجرّد کردن آفریذگار

16-17 ونه در نا مکان : ظاهرًا «ونه نا درمکان» (رجوع شود بسطر 7 ص. ١٥)

درست نشوذ مگر بدور کردن آنك برابر این دور کردنها افتذ ، چون دور کردن نخستین تا از تشبیه خارج شویم ودور کردن آخرین تا از تعطیل دور باشیم . فاعرفه .

(۲) دیگر : اگر ما آفریذگاررا بیك دور کردن درست کنیم ازین چیزها کزو دور کردیم وچنین گوئیم کی او نه نچیزست ونه نهست ، واجب آیذ کی او در بسته شوذ بذان چیز که چیزست وهست . واگر گوئیم کی او نه نامحدودست ونه نا موصوف ونه نا در زمان ونه نا در مکان ، این تشبیه است وتوحید نه مجرّد بوذ ، زیراك کی گفته باشذ کی او موصوفست ومحدود ودر مکان ودر زمان . پس واجب آمذ دور کردن نخستین ودور کردن آخرین از آفریذگار تا توحید مجرّد بوذ وفردانیت محض بمانذ . فاعرفه .

مقالت دوّم

در یاذ کردن خلق اوّل

جستار اوّل

در معنی آنك خرذ مرکز دو جهانست ،

(۱) زیراك نشان مرکز آنست کی خطّها که از مرکز برخیزذ وتا محیط برسذ همه یکسان باشذ ، کی نگاه کردم در دوایر که در اوّل حالست : آنك جوهر عقلست همچنین یافتم آنرا ، زیراك از دایرهاء خردست کی چیزی کی یکسان بوذ ده چیزرا ، آن ده چیز با یك دیگر یکسان بوذ ـ آن چیز که چیزها پیموده بوذ وآن چیزها کی بر سخته بوذ یا بگز کرده آیذ یا در لون یا

در طعم ، ـ زیراك پیموذها وبرسختها همه چند یك دیگر باشذ .

(٢) ودیگر کز حکمهاء خردست کی آتش گرمست وبرف سپیذ ، وآتش عراق مخالف نبوذ آتش پارس را ، وآتش خراسان همچنین آتش عراق‌را ، وبرف خراسان مخالف نبوذ برف روم‌را [7a] وبرف پارس را ، وبرف روم وپارس همچنین < برف > خراسانرا . ودیگر کی یك حکم ماننده بوذ دو حکم‌را در معنی مقدّمات ، پس همه حکم یك دیگررا یکسان بوذ . ودیگر برهان کی درنفس چیزها یابی کی ده چیز برهان کرده‌را ، تا ده‌چیز دیگر برهان کرده بایك دیگر یکسان باشذ . ازین جایگاه واجب آمذ که خرذ مرکز دو جهانست . فاعرفه .

(٣) ودیگر کی مرکز دورترین همه نقطها بوذ < از > آن نقطها کی گرد او برگشته بوذ ، ونزدیکترین همه نقطها بوذ بذان حرکت کی دایره ازو پذیذ آیذ . همچنین خرذ نزدیکترین همه هستیهاست بفرمان ایزد ، هر چند فرمان ایزذ بطبیعت مدوّر رسیذ . پس خرذ دورتر چیزی بوذ کی ظاهر شذ ، زیراك همه انواع واجناس وفصول وخاصّه واعراض واشخاص پیشی کرده بوذند درین عالم ، تا ظاهر شذ اثر خرذ . پس درست شذ کی خرذ مرکز دو جهانست . فاعرفه .

(٤) وبوجهی دیگر خرذ ماننده گشت بمرکز زیراك مرکز ساکن بوذ ، که اگر مرکز آرمیذه وراست نبوذ هیچ حرکتی از حرکات راست نبوذ واشکال تمام نشوذ . همچنین خرذ ساکنست واز بهر سکون او نفسهاء لطیف متحرّك کنند تا از حدّ قوّت بحدّ فعل آیند ، وکون نفسها وبعث نفسها وحرکات افلاك وتراکیب

1 چند : بمعنی «مساوی» . رجوع شود بدانش نامهٔ علائی (تصنیف ابن سینا) بتصحیح احمد خراسانی ، تهران ١٣١٥ ، جلد اول ص . ٧٤ و ٧٧ ، وچهار مقاله نظامی عروضی با حواشی دکتر م . معین (شاهکارهای ادبیات فارسی ٢) تهران ١٣٢٦ ، ص . ١٣٠ .

موالید از بهر آنست کی خرذ آرمیذه است چون مرکز . فاعرفه .

جستار دوّم

در یکی شذن خرذ بأمر ایزد
کی عبارت از امر بوحدت کنند

(١) یکی شذن خرذ با وحدت در شناختن آفریذگار بوذ ، بذانك هرگه که آهنگ در یافتن چیزی کنذ بیرون از جوهر خوذ از طریق آنك چیزهارا بذان شناسنذ ـ وآن ماهیت بوذ چون هستی چیزها ، ومائیت بوذ چون چیزیِ چیزها ، وکیفیت بوذ چون چگونگی چیزها ، [7b] وکمیت بوذ چون چندی وچرائی چیزها ، ـ پس هرگه که عقل آهنگ این قسمتها کنذ باز دارذ نور خذای اورا ازین ، ولازم کنذ اورا اقرار داذن بوحدانیت مجرّد کی بسیار نشوذ بهیچ روی از رویها وتغیّر نپذیرذ ، تا اقرار عقل اوّل بآفریذگار دور بوذ از نشان آفریذها واقرار یکی بوذ نه بسیار ، تا همچنانك وحدت از حال وحدتی بنگرذذ وهمیشه بر یك حال بوذ ، معرفت عقل اوّل از یك حال بنگرذذ . وهمچنانك وحدت ایزدرا نظیر نیست در علّتها ، معلول اوّل را نظیر نیست در معلولات . پس معرفت سابق‌را نظیر نیست در معرفتها . وهم چنانك همه علّتی محتاجست بشرف این علّت ، همه معلولی محتاجست بشرف این معلول ، وهمه معرفتی واقراری کی بوحدت باری آورند محتاجست بذین معرفت واقرار کی عقل اوّل مخصوص است بذو . اینست یکی گشتن خرذ با امر باری کی عبارت از امر بوحدت کنند . فاعرفه .

---

7 ماهیت . . . ومائیت : چنین است در متن اصلی . رجوع شود ببخش فرانسه .

(۲) وخرذرا یکی گشتن دیگرست با وحدت ایزد وآن شناختن خرذست خوذرا ، کی وحدت ایزد علّتیست از میان همه علّتها یکتا شذه کی دور کنذ از خویشتن صفت چیزها وهستیها ، بل کی وحدت علّت هستیها وچیزهاست . پس خرذ کی در چیزها نگرذ همه چیزی در خویشتن ظاهر ببنذ ودون خوذ چیزی نبینذ ، هرچند چیزها بوذ کی از وی دور بوذ بجوهر وحکمهاء او مختلف بوذ . وخرذ چون در خویشتن نگاه کنذ از جهت وحدت چیزها نه بسیار مختلف بینذ ، بل کی ابداع محض بینذ وهست‌کردن مجرّد بی اختلاف . پس با وحدت یکی گردذ ازین رو کی گفتیم . فاعرفه .

(۳) وخرذرا با وحدت یکی گشتن دیگرست ازین روی وآن شناختن عقلست وحدت‌را وداند کی [8a] امر ایزد چیزهارا همه بکشیذ تا در هستی آورد وممکن نیست کی امری دیگر بوذ کی چیزی دیگر بذان امر از نیست هست گرذذ ، زیراك فرمان ایزذ در اوّل هیچ چیزیرا بنگذاشت کی بکار بایست الّا کی از نیستی در هستی آورد . وممکن نیست یافتن فرمانی دیگر ، کی هستیها همه جایگاه آفرینش بگرفت گرفتنی تمام ، وباقی کی نیست شذن‌را جایگاه بنماند . پس خرذ یکی گشت با وحدت ، وبشناخت وحدت‌را بذین منزلت از آنك دورست از یافتن هستی دیگر وهمچنین از ظاهر شذن نیستی . فاعرفه .

جستار سوّم

در یکی شذن خرذ با امر ایزذ کی عبارت از امر بکلمه کنند

(۱) اندر عبارت متکلّمان معروفست کی یك سخن مفردرا کی بر

جوهر افتذ کلمه گویند ، چنانك گویند : « درست » و « بیمار . » واین دو سخنست کی بر محمّد وخالد افتذ ، کی محمّد درستست وخالد بیمار . پس خرذ یکی شذ با امر ایزذ از جهت کلمه ، یعنی هر هستی‌را در ایزذ بندذ از جهت آفرینش وشناسا کنذ خلق‌را کی هر ذرّه‌ئی وقطره‌ئی بفرمان ایزذ ظاهر شذ ، وفرمان ایزذ ازو جذا نشوذ ، واگر جذا شوذ آن چیز معطّل باشذ . پس خرذ یکی شوذ با کلمه یعنی واجب کنذ هر جزویرا از آفرینش نصیبی از فرمان ایزذ ، کی هر آفریذه‌ئی‌را از فرمان ایزذ بهری بوذ کی بذان ظاهر شذ ، واز بهر آن پاینده بوذ ونور فرمان ایزذ درو تابنده بوذ . فاعرفه .

(۲) ودیگر : معنی یکی شذن خرذ با کلمه آنست کی کلمه سخن مفرد پذیذ آورد هرچند سخن ظاهر نشذ از رفتن آفرینش از گاه ابداع تا گاه تولید . وبدانك تا چیزها از حدّ ابداع بحدّ تکوین وتولید نیامذند، عقل ظاهر نشذ ونه آن تخم کی اندر عقل موجود بوذ ، وعقل انّیت خویش نشناخت از پیش آن تا آن چیز از حدّ ابداع بحدّ تکوین وتولید نیامذ . پس [8b] آن زمان کی امر ایزذ کی ابداعست بمردم رسیذ مردم سخن‌گوی ومتمیّز گشت، وعقل با او یکی شذ تا هر سخنی از سخنان کی مردم پیذا کنند ــ از ترجمهٔ چیزها وفرق کردن میان نامها وصفتها ومیان حکمها ومیان آنچ از حکمها پذیذ آیذ ــ اورا باشذ . ازین جهت توان اندیشیذ یکی گشتن خرذ با کلمهٔ ایزذ. فاعرفه.

(۳) وخرذرا یکی شذن دیگرست با کلمه وآن آنست کی هر سخنی‌را

6 نصیبی : نصیب ، در متن اصلی ‖ 9 شذن : شذ ، در متن اصلی ‖ 12 انیت : انبت (؟) در متن اصلی .

سخنان بسیار ازو پذیذار آیذ . پس چون چنین تولّد یافتیم در یك سخن ، ممکن بوذ کی یك سخن بوذ کی اصل ابداع بوذ ودر حجاب بوذ از همه آفریذگان وظاهر بوذ نزدیك عقل اوّل کی اصل همه جواهر بسیط ومرکّب است ، تا خرذ با آن سخن یکی گشت وبذان تمامی وشرف یافت. فاعرفه.

جستار چهارم

در یکی شذن خرذ با امر ایزذ
کی عبارت از امر بعلم کنند

(۱) بدانك یکی شذن عقل با علم وعلم با عقل واجب است .
آگاه باش کی بسیار کس ایذون دانند کی علم عقلست وعقل علم ، وازین جهت روا دارند کی گویند : هر عالمی عاقلست وهر عاقلی عالم ، هرچند در علم خذای بوذ بوذن دوجهان از عجایب افلاك واجرام وامّهات وموالید .
وچون این خرذ کی ما همی کسب کنیم مارا همی فایده دهذ بشناختن آنچ در توانائی خرذست از فایدهاء بزرگ ، وناتوان شوذ از فایده دادن آنچ < در > توانائی عقلست از همه بابی ، بدانستیم ازین قبل کی این عقلها کی ما همی کسب کنیم فرو ریختن عقل کلّست بر نفوس جزوی ، ویکی گشت بشناختن همه چیزها ودانستها . وخرذ یکی نشذ با امر مگر پس از آن کی یکی گشت با علم محض کی آن امر ایزذست . اینست معنی یکی شذن خرذ با امر کی عبارت از امر بعلم کنند .

(۲) دیگر : خرذرا با علم کی امر ایزذست یکی شذن دیگرست

وآن فرو ریختن تائیدست بر دلهاء گزیذگان [9a] وبندگان ایزد ، واین علم محض است کی بذان مخصوص باشند پیغمبران ووصیان وامامان. وآن شناختن چیزهاست از بس پیغمبران از بوذنیها وگردشها – کی در نتوان یافتن بشناختن حرکات سیّارگان وبروج – وشناختن آنچ ایشانرا بکار بایذ در سیاست امّت – کی در نتوان یافتن بشناختن سیاست ملوك – ، واین علوم کی بذین حقایق بکار بایذ «علم محض» خوانند ، ودر آمیخته نیست این علم بچیزی از دلیل گرفتن کی آن راه علومست البته ، ونه آن علمست کی عالمان این جهان بدلیلی از دلیلها برو رسند . پس علم محض کی در آمیخته نبوذ بچیزی دیگر نسزذ مگر ایزدرا . ازینجا واجب آمذ کی عقل اوّل یکی گشت با علم ایزد ، پس فروریخت بر دل گزیذگان از پیغمبران نور تائید محض تا ایشان بذان علم تائید راه معاش ومعاد مردم پذیذار کردند. فاعرفه .

(۳) دیگر : خرذرا با علم ایزد یکی گشتن دیگرستی ، وآن آنست کی نزدیك ایزذست محض ایزد ، وفرو نریخت بر هیچ حدّی نه بر نفس کلّی ونه بر نطقا واوصیا وامامان ، تا شوق آن در عقل دایم بوذ وپیغامبرانرا در دورها مانده بوذ تا هر کسی بهرهٔ خوذ برگیرند . پس نیست هیچ حدّیرا آنك نزدیك عقل حاضرست ، وکس نیست کی بر آن واقف توانند شذن ، واز بهر آنست کی خرذ بذان تمامی یافت وبذان بی نیاز شذ وخذاوند شذ دون خوذرا . فاعرفه .

جستار پنجم

در معنی یکی شذن خرذ با امر ایزذ کی عبارت از امر بنفس امر کنند

(۱) آن یکی گشتن چنانست کی درست شوذ ترا چون در شریعتهاء پیغمبران نگاه کنی وبهریرا از آن بتقلید کاربندی. نفس از آن نفور شوذ وایذون پندارذ کی آن بازیست وافسوس . پس چون تأویل وحقیقت آن بداند نفور نشوذ . پس آنك گریختن از آن دورست ، بداند؛ وبذان اُنس گیرذ ونیکو دارذ وبذان بیارامذ. همچنانك آرام عقل کلّ بأمر ایزذست ، عقل جزوی آرام در امر پیغمبرانست هرگه کی حقیقت آن بداند. واگر عقل یکی نبوذی با امر [9b] از جهت نفس امر ، فرمانهاء شریعتهارا با خرذ پیوستگی نبوذی وهمشاکلت . فاعرفه .

(۲) دیگر کی امر ایزذ هست کردنست ، وهست کردنرا ایستاذن نبوذ مگر بخرذ یعنی کي اگر خرذ نبوذ هیچ هستی نبوذ. ودلیل برین سخن آنست کی اگر خرذ نبوذی هیچ صنّاعی در عالم هیچ صنعت نکردی . ودیگر کی نخست هستی ـ یعنی عقل ـ نتیجهٔ راذی تامّست ، وراذی تامّ آنست کی خرذ واسطه شذ اورا بفضیلت ، وممکن نبوذ چیزیرا کی میانجی شوذ مگر آن زمان کی او بخویشتن در هست باشذ . پس عقل اوّل از پس هست کردن نیفتاذ وهست کردن پیش از عقل اوّل نیفتاذ ، واین دو بر یك دیگر هیچ پیشی

16 میانجی : در میانجی ، در متن اصلی .

ندارند. وما ایذون گوئیم کی امر مُبدِع تعالی هست‌کردنست وعقل هست‌کردهٔ اوّلست. پس امر کی هست‌کردنست وعقل کی هست‌کردهٔ اوّلست پیشی ندارند بر یك دیگر. فاعرفه.

(۳) ومردم که تفکّر کنند بدانند کی عقل جوهریست ایستاذه بجایگاه فرمان ایزذ، زیراك نفس نطقی‌را او فرمایذ کارهاء پسندیذه وعلمهاء گزیذه، وهم عقل باز دارذ نفس‌را از کارهاء نکوهیذه ونزدیك نفس بدرست کنذ کی منفعت چیست، تا منفعت‌را طلب کنذ وبخویشتن کشذ واز مضرّتها دور شوذ، وفرمان دهذ نفس‌را باومیذ داشتن آنچ واجب کنذ. واگر نه عقل یکی بوذی با امر ایزذ کی عبارت از امر بنفس امر کننذ، فرمان عقل مانند فرمان ایزذ نبوذی. فاعرفه.

جستار ششم

در چگونگی آنك تخم دو جهان در خرذست

(۱) اگر ایذونك خرذ جوهری دانی ایستاذه بذات خویش آنگاه کی چیزها نبوذ ــ نه جسم ونه روح ونه چیزی از چیزها ــ پس چیزها از وی ظاهر شذ، این هوسی عظیم بوذ ودور بوذ از برهان ونزدیك بوذ بوسواس کی مردم‌را گُم کنذ. واگر ایذونك خرذرا «رحمت خذای» دانی که فروریخته شذ بر آفرینش تا هر چیزیرا [10a] از نور عقل اوّل تابشی بوذ بمقدار آن چیز ــ اگر جسم بوذ یا روح یا تراکیب موالید یا صورتی بوذ تمام ــ کز آن صورتها ظاهر شوذ واصل خرذرا بذان صورت دعوی تواند کردن از همه بوذنیها وجستار او بذان صورت ظاهر تواند کردن ببرهان کی نور او تابذ اندر چیزها، ــ اگر جوهر

عقل‌را چنین دانی ، چنین اندیشیذن حقّ بوذ . پس خرد نوریست فروریخته بر آفرینش وهمی تابذ در هر چیزی وروشنائی او بر مقدار جوهر چیز وفراخی وتنگی آن جوهر بوذ . پس اگر پذیرندهٔ نور عقل روح مفرد بوذ ، پس باز گشتن عقل بذو بدوستی بوذ . واگر پذیرندهٔ نور عقل مرکّبات بوذ ، باز گشتن خرذ بمرکّبات ودیعتهاءِ کون وفساد بوذ کز جنبش تراکیب همی افتذ . اگر ایذونك پذیرندهٔ نور عقل موالید بوذ ، پس باز گشتن خرذ بر آن منفعتهاست از بهر آن ودیعت کی بر ایشان نهاذه است . واگر ایذونك پذیرندهٔ نور عقل مردم بوذ ، باز گشتن عقل برو رغبت کردن بوذ ببقا وآرزو کردن حیوة جاوذانی . ازین جهت واجب آمذ تخم افکندن دو جهانرا در عقل . فاعرفه .

(۲) وتخم افکندن دو جهانرا در عقل معنی دیگرست وآن موافقت است کی میان ارکان دو جهانست افتاذه است ، وقوّة گرفتن هر جزوی بجزوی دیگرست تا بذان ظاهر شوذ منفعت چیزها ، تا دو جهان در وحدت ایزد باشذ کی با عقل یکی گشته است . واگر ایذونك تخم دو جهان در عقل افکنده نبوذی ، جزوهاءِ دو جهان با یك دیگر یکی نشذندی بموافقت . پس چون باز یافتنذ این چنین مشاکلت میان جزوهاءِ دو جهان ، دانسته شذ کی تخم دو جهان در عقل افکنده بوذ ببرهان . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی نشان تخم افکندن در جایگاهی آن بوذ کی تخم افزونیی با خویشتن بیرون آورذ از آن اصل کی در وی افکنده شذ ، وآن افزونی از نفس آن چیز بوذ [10b] کی اندر اصل آن تخم بوذ . هرچند یافتیم دو جهانرا

کی صفوت ونهایتش مردم بوذ ودر مردم اصلهاء خرذ وچیزهائی پیدا شذ شگفت بدیع ، دانسته شذ کی مردم وهرچه دون مردم بوذ در آفرینش همه در خرذ تخم افکنده بوذ ، زیرا کی مردم آخر همه چیزی پذیذ آمذ واز خرذ پذیذ آمذ . پس همه چیزی از خرذ پذیذ آمذه بوذ بذین برهان . وازین جهت پذیذ آمذ از عقل افزونی نور وظاهر شذ روشنائی آن . فاعرفه .

جستار هفتم

در چگونگی جفت گشتن خرذ با نفس

(۱) بدانك نفس با خرذ جفت گردذ آنگاه که چیزهارا گرد کنذ وآنگاه که چیزهارا بگشایذ ، وهمچنین آن زمان کی بخشش چیزها کنذ . واین چنانست کی نفس هرگه کی خواهذ کی وحدت‌را بگشایذ تا وحدت بسیار گردذ ، نتوانذ گشاذن مگر کی خرذ با او جفت گردذ . وهرگه کی در گشاذن چیزها شوذ صواب آرذ بذانك بجفتی خرذ بوذ با نفس . واین چنان بوذ کی جوهر مطلق یکیست ودرگاه گشاذن کی بسیار گردذ ، جسم وروح شوذ ، پس گشاذن نفس جوهررا کی یکی بوذ در اوّل ، پس جسم وروح گشت ، و از بـهر جفت گشتن خرذ بوذ با نفس . پس ایذون گوئیم کی جسم یکیست در اوّل ، واز بهر گشاذن بدو قسمت شوذ : قسمی موات وقسمی نبات کی نفس نامی پذیرذ . پس گشاذن نفس جسم‌را کی یکی بوذ در اوّل ، پس بدو قسم شذ چون موات ونبات ، از بهر جفت گشتن خرذ بوذ با نفس . پس ایذون گویذ کی آنك نفس نامی پذیرذ بدو قسمت شوذ : قسمی نبات

وقسمی حیوان ، واین تمییز کردن از بهر جفت گشتن خرذست با نفس . پس گویذ : حیوان بدو قسمت شوذ ، قسمی ناطق وقسمی غیر ناطق . وناطق بدو قسمت شوذ : [11a] یکی میرنده چون مردم ویکی نا میرنده چون ملایکه . واین همه از بهر جفت گشتن خرذ بوذ با نفس .

(٢) دیگر : هرگه کی نفس خواهذ کی چیزهاء پراگنده‌را گرد کنذ ودر یکی چیز بندذ ، نتواند مگر بجفت گشتن خرذ با وی . ومثال این چنانست کی گویذ : ناطق دو بهرست میرنده ونا میرنده ، ومیرنده دو بهرست بهری ناطق وبهری غیر ناطق ، وغیر ناطق دو بهرست بهری حیوان وبهری نبات ، ونبات دو بهرست بهری نامی وبهری موات ، وموات دو بهرست : جسمست وجز از جسم ؛ وجسم بدو بهرست جوهر وجز از جوهر چون جوهر اوّل . وبدانك این پراکندها کی نفس گرد آورذ واز بسیاری با یکی جوهر برذ چنانك از یکی جوهر ببسیاری آورذ ، بجفت گشتن خرذ بوذ با نفس . فاعرفه .

(٣) ودیگر : عقل با نفس جفت گردذ بغلبه کردن ، ومعنی درین آنست کی نفس بسته شذ بطبیعت ، ونفس شرف وفضیلت ولطایف طبیعت بذین پنج حواسّ اندر یابذ . وبدانك نفس غرّه شوذ بطبیعت ومیل کنذ بذو ، وباشذ کی طبیعت‌را پرستذ . وعقل شریفترین همه چیزهاست وغالب است بر طبیعت ومشفق است بر نفس ، ولیکن شرفش نهانیست در عالم طبیعی وبسیار ریاضتها بکار بایذ تا اثر عقل ظاهر گردذ ، وظاهر آن وقت شوذ کی نفس‌را ریاضت کنذ واز طبیعت دور کنذ . پس عقل جفت گردذ با نفس بقوّت غلبهٔ نور ایزذ

9-10 ونبات دو بهرست ... چون جوهر اول : چنین است در متن اصلی. رجوع شود ببخش فرانسه

تا نفس‌را مقهور کنذ وباز دارذ اورا از شهوات ناپسندیذه واز خواب جهل بیذار کنذ . پس چون بیذار شوذ بشناسذ خطاءِ خویش وغرّه شذن خویش بطبیعت ، پس ایزذرا تضرّع کنذ . وآن از نیك بختی [11b] نفس بوذ وآن سبب فایده گرفتن نفس بوذ از نورهاءِ عقل . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی بهتر جفت گشتن عقل با نفس آنگاه بوذ کی ترس خذای اورا غلبه کنذ واومیذ او سخت شوذ در ثواب بهشت وجهذ کنذ در مجرّد کردن توحید ایزذ از نشان آفریذها ، زیراکی چیزی نیست کی عقل دوست‌تر دارذ از مجرّد کردن توحید ایزذ . پس هرگه کی نفس‌را بینی بر مجرّد کردن توحید ایزذ وبا ترس دوزخ ورغبت بهشت واجب کنذ کی جفت گردذ با عقل شریف . آنگه عقل بگشایذ بر نفس اسرار وروشنائی ملکوت ایزذ ، وتوفیق افتذ اورا در صواب پذیذ آوردن در هر کاری کی در ظاهر ودر باطن کنذ . اینست معنی جفت گشتن خرذ با نفس . فاعرفه .

مقالت سوم

اندر خلق ثانی

جستار اوّل

در آنك نفس بصورت مردم فرو آمذه

(١) آگاه باش کی نفس بصورت مردم فرو آمذ از جملهٔ چیزهاءِ عالم ، زیراك نفس در زندگانی پیوسته شوذ ودر اعتدال قرار گیرذ ، واندرعالم طبیعی

1 از شهوات : اشهوات (!) ، در متن اصلی .

هرچه دون مردمست اعتدال تمام نپذیرذ. وچیزها در عالم بسه بهرست: یکی موات ویکی نبات ویکی حیوان. پس نفس‌را فرو آمذن وپیوستن نیست بذان دو قسمت، زیراك نفس در زندگانی حسّی ودر اعتدال عقلی پیوندذ، واین هر دو بهر در مردمست، زیراك زندگانی لبّ طبیعتست – یعنی مغز – واعتدال لبّ عقلست، از بهر آنك نفس‌را یك کرانه با عقلست ویك کرانه با طبیعت واورا قرار نبوذ مگر اندر میان هر دو، وآن زندگانی طبیعتست واعتدال عقل. ازین جهت گفتیم کی نفس بصورت مردم فرو آمذ. فاعرفه.

(۲) واما چگونگی فرو آمذن نفس در صورت مردم چنانست کی باوّل نام چیزها وصفات چیزها بشناسذ از آموختن مادر وپذر وتلقین آن کسانی کی در میان ایشان پرورده شوذ، ومردمان درین باب بر سه بهرند [12a]: بهر اوّل آنانند کی خرسندی کنند بذان نامها وصفتها کی بتلقین بیاموختند. وبهر دوّم آنانند کی بیاموختند از عالمان نامها وصفتها وبدانستند کی بر ایشان چه واجب است از کارهاء شریعی واز فقه وکلام واخبار واشعار وامثال وهرچه تعلّق بظاهر دارذ بشناختند. وبهر سوّم آنانند کی خرسندی نکردند بشناختن نامها وصفتها وامثال وطلب کردند معنیها وحقیقتها از خداوندان دین، وچون در یافتند وواقف شذند، مشرف شذ نفس ایشان بر آن علمهاء باطن وسرّهاء نیکو، وپس بر رسیذند بمراتب نفس بنیکوتر منزلتی کی بوذ تا نفس فرو آمذ بصورت مردم بتمامی کی بذان علم وشرف جاوذان بمانند [ ] باقی. فاعرفه.

11 آنانند: آنند، در متن اصلی. || 15 وحقیقتها: وحقیقها، در متن اصلی || 17 فرو آمذ: + نفس، در متن اصلی || 18 بمانند: پس ازین کلمه محل خالیست، یك کلمه محو شده وپیداست که کلمه مختوم به «[ ]ثست» (؟) بوده است.

(۳) ودیگر کی عقل یك ساعت از نفس جدا نشوذ زیراك بر نفس نظر عقلست وبنفس پذیذ آیذ قوّتهاء عقل کی پیوسته شذ ، وامر وعقل‌را در چیزی دیگر نیافتند مگر در مردم ، واگر در چیزی دون مردم نفس بوذی ، فرو آمذن عقل ظاهر شذی در آن چیز . پس چون مردم مخصوص شذ بخرذ دون همه چیزها ، دانستیم که از بهر فرو آمذن نفس بوذ ظاهر شذن عقل در عالم طبیعت . ازین جهت درست شذ فرو آمذن نفس در صورت مردم . فاعرفه .

جستار دوّم

در آنك حرکت نفس گرد آور همه حرکاتست

(۱) آگاه باش کی حرکتها شش است . دو حرکت از آن حرکت کون وفسادست : حرکت کون چون بوذن چیزها وحرکت فساد چون تباه شذن چیزها . ودو حرکت از آن چون حرکت افزونی وحرکت کمیست . ودو حرکت دیگر : یکی حرکت استحالت است ویکی حرکت انتقال : استحالت چنانك چیزی از حال خوذ بگردذ ، وانتقال چنانك چیزی از مکانی بمکانی شوذ . پس بدانك این همه حرکات در مردم گرد آمذه است ، زیراك مردم نبوذه است واین حرکت کونست ، [12b] وتباه شوذ واین حرکت فسادست . ودو حرکت افزونی وکمی درو ظاهرست : از کوذکی بجوانی شوذ واز جوانی بپیری . وآن دو حرکت دیگر کی استحالت وانتقالست در مردم پیذاست وروشن کی از حال بحال گردذ واز جای بجای شوذ . ونفس در صورت مردم فرو آمذ وحرکت نفس حرکتی با مراد واختیارست ؛ واجب آمذ کی حرکت

نفس گرد آور همه حرکات بوذ ، ومنزلت این حرکت نفس بمنزلت جوهرست آن حرکات شش گانه را ، چنانک جسم راست شش حدّ وهفتم جوهر نفس ناطقه است کی دارندهٔ این حدود جسمانیست . پس این حرکات شش گانه چون حدود حرکت نفس ناطقه است ، وحرکت نفس در حرکات چون جوهر نفس است در جوهر جسم . واین دو حرکت کون وفساد بمنزلت زیر وزبرست از حدود حرکت نفس ، زیراک چیزها در بوذن علو گیرذ واز تباه شذن با سفل رسذ . ودو حرکت افزونی وکمی بمنزلت حدود پیش وپس بوذ ، زیراک چون بیفزایذ پیش افتذ وچون بکاهذ باز پس افتذ . وآن دو حرکت استحالت وانتقال بمنزلت حدود راست وچپ بوذ . پس این حرکات شش گانه حدود آن حرکت اختیارست کی حرکت نفس است ، واین حرکات همه در مردم ظاهرست . پس درست شذ کی حرکت نفس گرد آور همه حرکاتست . فاعرفه .

(۲) واین دو حرکت کون وفساد در موالید عالم بوذ ، وآن دو حرکت افزونی وکمی در صناعات بوذ یعنی پیشها ، وحرکت استحالت وانتقال در امّهات واجرام بوذ ، وهیچ حرکتی ازین حرکات بیرون از دانش وتدبیر نفس نبوذ ، ونفس محیط نشوذ بر چیزها مگر بحرکت خویش ، وآن حرکت کی او چیزها بذان در یابذ حرکت اختیارست کی حرکت جوهر نفس است خاصّه . پس هرگه کی نفس خواهذ کی فرق کنذ میان کون موالید وفسادش چاره نیست اورا از جذا کردن ، وجذا نتواند کردن مگر بدانستن چیستیِ آن چیز ، وچیستیِ آن چیز از دو حرکت [13a] حاصل آیذ چون حرکت کون وحرکت فساد . ودیگر هرگه کی نفس خواهذ کی فرق کنذ میان افزونی وکمی ، از دانستن چیزها کی صنّاعان

کنذ چاره نبوذ ، ودانستن نتواند مگر بچیستیِ آن وچیستی آن از دو حرکت افزونی وکمی حاصل آیذ . وهمچنین هرگه کی نفس خواهذ کی فرق کنذ میان گردشها واستحالت امّهات هم برین سبیل بوذ ، وکی خواهذ کی فرق کنذ میان انتقال ستارگان وافلاك هم برین سبیل بوذ . پس این حرکتها گرد آمذه است در حرکت اختیار کی آن حرکت نفس است . درست شذ کی حرکت نفس گرد آور همه حرکاتست . فاعرفه .

جستار سوم

در شناختن بخش نبات از نفس

(۱) چون کار عالم جسمانی وروحانی بر دوگانگی قرار یافت ـ وآن فایده دادنست وفایده پذیرفتن ـ واجب آمذ کی هر چه از موالیدست اندرو یابی فایده دادن وفایده پذیرفتن طبیعی . وسخت‌تر قبولی بوذ نبات‌را از جملهٔ موالید وسخت‌تر فایده‌ئی از عناصر . ونبات سخت‌ترین فایده‌ئی کی دهذ حیوانرا دهذ ، زیراك بقاءِ حیوان در آن چیزها بوذ کی از نبات ظاهر شوذ از گیاها ومیوها . وچون یافتیم در نبات فایده دادن وفایدهٔ پذیرفتن طبیعی ، حکم کردیم آنگاه کی نبات‌را بهرست از نفس شریف . بذین برهان هرچند واجب آمذ بهرِ نبات از نفس ، واجب آمذ کی فایده دادن نبات آنك لطافت نباتست ومغز اوست مردم‌را بوذ ، وآنك کثافت بوذ حیوانرا بوذ : هر یکی‌را بر مقدار لطافت وکثافت ایشان . وبدانك آنك دون نباتست ـ چون معادن ـ فایده پذیرفتن اندرو ظاهرست وفایده دادن اندرو نیست ، ونسبت نکردند بهرِ نفس‌را با او مگر با نبات

از بهر فایده دادن وفایده پذیرفتن ، وازین قبل نفس نامیرا اضافت با نبات کردند کی نبات همی زیادتی گیرذ از فایده پذیرفتن واز فایده دادن زیادتی پذیذ آورذ در قابلان خوذ . فاعرفه .

(۲) ودیگر نباترا از نفس بهری [13b] شریفست وآن مشاکلت است کی میان مغز نباتهاست ومیان زندگانی طبیعی کی کسب کنذ زندگانی طبیعیرا تا آثار نفس ظاهر شوذ وغریزت عقل پیذا گرذذ . واگر در نبات از نفس این بهر شریف نبوذی ومشاکلتش نبوذی با زندگانی طبیعی ، طبیعترا ازو غذا گرفتن نشایستی . بذین دلیل روشن شذ بهر نبات از نفس . فاعرفه .

جستار چهارم

در شناختن بهر حیوان از نفس

(۱) آگاه باش کی میان عقل ونفس دو قوّت دیگرست وآن محبّت وغلبه است : بمحبّت فایده دهذ عقل نفسرا ، وبغلبه فایده پذیرذ نفس از عقل . واین دو قوّت از نفس فرو ریخت بر حیوان بیرون از دو قوّت کی فرو ریخته بوذ بر ایشان ، وآن دادنست وپذیرفتن . نبینی هیچ حیوانیرا الّا کی دوست دارذ جفت وفرزند خویشرا بمحبّت طبیعی ، ودوست دارند کی غلبه کنند بر یك دیگر . وظاهرست فایده گرفتن حیوان از نبات ، وفایده دادن حیوان بذان چیزها پذیذ آیذ از منفعتها چون شیر وگوشت وروغن وپشم وموی . واین حالی ظاهرست از بهر آنك غایت قوّت حیوان این پنج حسّ است ودر یافتن محبّت وغلبه درین پنج حسّ : محبّت بصر چون دوست داشتن لونهاء نیکو

ورویهاء نیکو بوذ بصررا ؛ وغلبت بصر در یافت صورتهائی بوذ کی نفس خواهد کردن . محبّت سمع چون دوست داشتن آوازهاء خوش وحکایات خوش ؛ وغلبت سمع بیرون آوردن لحنها از موسیقار . محبّت شمّ چون دوست داشتن بویهاء خوش ؛ وغلبت شمّ چون کشیذن نسیم هوارا بخویشتن . محبّت ذوق چون دوست داشتن طعمهاء خوش شیرین را ؛ وغلبت ذوق چون بگوارانیذن طعـام . محبّت لمس چون دوست داشتن چیزهاء نرم‌را ولباسهاء لطیف‌را ؛ وغلبت لمس صحبت کردن وداذن نطفه‌را . ــ اینست بهر حیوان از نفس . فاعرفه .

(۲) وحیوان‌را [14a] از نفس بهری دیگرست وآن آنست کی بهری از حیوان همی آموزند ادب مردم چون ریاضت ستوران حرب کردن وبازی کردن‌را ، وآموختن گاو کشت کردن‌را ، وآموختن پیل حرب‌را ، وهمچنین در باز وشاهین ویوز شکار کردن‌را ، وطوطی سخن گفتن‌را . واگر ایذونك در حیوان از نفس بهری نبوذی کی آن محبّت وغلبه است ، در ایشان این ادبها نیافتندی . واز نفس در حیوان بهری دیگرست شریف‌تر ازین بهرها ، وآن رغبت ایشانست در بقا وگریختن از بیم فنا ، زیراك هیچ حیوان نیست کی بخاصّیت از مرگ نمی ترسذ وحیوة‌را نمی کوشذ ، واز بهر این بوذ کی تباه نمی کردند حیوانرا بی منفعتی کی بوذ . فاعرفه .

جستار پنجم

در چگونگی باز گشتن حسّ بحاسّ وآن نفس است

(۱) ومثال این چون مُهر پذیرفتن بوذ ، ومهر پذیرفتن واسطه است

میان مصنوعات ومکوّنات یعنی پیشها وبودنیها . وراست نبوذ باز گشتن حسّ بحاسّ از جهت بوذنیها ، ازیراکی بوذنی‌را حالی همی واجب کنذ در بوذ کی پیش از آن نبوذ ، ونیست در حاسّ بباز گشتن حسّ بذو چیزی کی پیش از آن نبوذ . وواجب نبوذ باز گشتن حسّ بحاسّ از جهت صناعت ، زیراك همه صناعت بکسب کردن بوذ ، ونیست از جهت کسب کردن باز گشتن حسّ بحاسّ . اکنون هر دو قسمت بباطل بوذ ، وحاصل بماند نقش پذیرفتن یعنی مُهر پذیرفتن . ومعنی مهر پذیرفتن آن بوذ کی حسّ بحاسّ گزارذ نـه از جهت تکوین ونـه از جهت صناعت ، بل چنان بوذ کی نقش افتذ از انگشتری در موم ؛ پس لازم نبوذ کی نقش پذیرفتن موم از انگشتری بر مثال تکوین بوذ یا بر مثال صناعت ، زیراك موم چیزی نپذیرفت از انگشتری نه از وزن ونه از شکل . ازین جهت بوذ بـاز گشتن حسّ بحاسّ . فاعرفه .

(۲) وباز گشتن حسّ‌را بحاسّ چگونگیی دیگرست ، وآن آنست کی حسّ بحاسّ رساند بخلاف آفتی [14b] کی در آلت حسّ افتذ یا افراطی یا نقصانی کی در طبع بوذ اما آنچ از جهت آفت آلت حسّ افتذ چون احولی بوذ کی در چشم بوذ کی یکی‌را دو بینذ ، ودیگر بوذ کی یکی‌را دو شنوذ . واما آنچ از افراط طبع بوذ چون خذاوند صفرا بوذ کی در تب چیزهاء شیرین‌را تلخ پندارذ ، وخذاوند سودا تُرش پندارذ . اما آنچ از جهت نقصان طبع بوذ چون گرسنگی وتشنگی ، کی پیش چشم گرسنه وتشنه رنگها پذیذ آیذ .ـ آنکه حاسّ بداند کی آن چیزهارا اصلی نیست :

---

12 بحاس : بحاس را ، در متن اصلی ، وروی «را» خطّی کشیده شده است .

(۳) دیگر : باز گشتن حسّ را بحاسّ چگونگیی دیگرست کی شریفتر از همه چگونگیها است . وآن دلیل گرفتن نفس است ـ بذانچ حسّ بحاسّ رساند از چیزهاء ظاهر ـ آنچ از حسّ غایبست نیکوتر وتمام تر ؛ ومثال این چنانست کی حسّ دیذه هرگه کی برساند بحاسّ صورت شخصی ، در غایب حاسّ پذیذ تواند آوردن صورتی از آن تمامتر ونیکوتر وروشن‌تر ، تا مُهر گردذ آن صورت اندیشیذه در جوهر نفس همچون مهر گشتن آنچ نموذ بحاسّ . ودیگر هرگه < کی > لحنی شنوذ دل‌گیر ، تواند اندیشیذن لحنی از آن خوشتر تا مُهر گردذ در نفس چون مهر گشتن شنیذه در حاسّ ؛ وهمچنین هر مزه‌ئی وذوقی خوش کی بر اندیشذ وهر لمسی بنفس رساند بزرگوارتر وشریف تر از آنك حسّ بپذیرذ . اینست معنی باز گشتن حسّ بحاسّ . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی فضیلت حاسّ بر حسّ درین باب آنست کی حاسّ هر صورت کی حسّ بذو رساند نگاه تواند داشت وتواند گرفت ، وحسّ آنرا فراموش کند . پس هرگه کی آن صورت برابر حسّ آیذ حاسّ اورا یاذ کند وآگاه کند کی « این صورت همان صورتست کی تو بمن نموذی » وباشذ کی یاذ کند کی « در کذام جایگاه این صورت بمن رسانیذی . » وبسیار بوذ که از حسّ غایب شوذ آن صورت کی دیذه باشذ از بهر آفتی کی اندر حسّ بوذ واز حاسّ غایب نشوذ هرآنچ بپذیرفت . اینست معنی باز گشتن حسّ بحاسّ . فاعرفه [15a] .

17 نشوذ : شوذ ، در متن اصلی

جستار ششم

در چگونگی باز گشتن نطق بناطق

وآن نفس است

(۱) آگاه باش کی نطق بناطق باز گردذ بطبع وقصد وعرف . اما قصد چنان بوذ کی گویذ : « از خانه بیرون شو ! » اما طبع آلتهاء سخن است کی ساختست سخن گفتن‌را چون حلق وزبان ولبان . اما عرف آنست کی هر گروهی زبان خویش ولغت خویش دانند . پس هرآنگه کی قصد وطبع وعرف گرد آیذ باز گردذ نطق بناطق وآن نفس است ، تا نفس بذان مشرف گردذ بر غرض سخن . وهرگه کزین قسمت یکی تباه گردذ ، باز نگردذ سخن بسخن‌گوی وسخن باطل شوذ . ومثال این چنانست کی کسی خواهذ کی بکسی گویذ کی « از خانه بیرون شو » وگویذ آنکس‌را کی « اندر خانه آی » باز نگردذ نطق بناطق زیراك سخن از قصد خارج است . واگر ایذونك قصد راست بوذ وطبع وآلت سخن راست نبوذ ، سخن از غرض بیرون شوذ ، چنانك کسی‌را « را » گفتن دشوار آیذ وبدل « را » « لام » گویذ وگویذ کی « بیلون شو ! » باز نگردذ نطق بناطق . واگر ایذونك قصد راست آورذ وآلت تمام بوذ ولیکن عرف درست نبوذ وسخن بخلاف آن گویذ کی در میان مردمان معروف بوذ ، چنانك کسی عجمی‌را گویذ : « أُخْرُجْ » وتازی‌زبان‌را گویذ « بیرون شو » سخن باز نگردذ بسخن پذیر . وچون این سه وجه گرد آیذ ـ قصد درست وآلت تمام وعرف معروف ـ آنگه سخن

باز گردذ بسخن پذیر تا مشرف گردذ بر قصد آوازهاء سخن . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی نطق باز گردذ بناطق افزون از آن کی در زیر زبان بوذ ، واین چنین حال ینبوع سخن بوذ ـ یعنی سر چشمه ـ وزایشهاء سخن کی در زیر داوریها افتذ . پس هرگه کی سخن بر گردذ واندر دو داوری بسته شوذ بقصدی درست وآلتی معتدل وعرفی معروف ، باز گردذ سخن بسخن پذیر با زیادتی دیگر کی در زیر سخن بوذ . مثال این چنانك گویذ «هر مردمی زنده است وهر زنده‌ئی جوهرست .» وچون قصد بشناختن هر مردمی وجوهریت هر زنده‌ئی راست بوذ ، [15b] وآلات حروف وی کی دو داوری بذان کرده شوذ معتدل بوذ وعرف این آوازها دانسته بوذ ، زیادتی دیگر ناطق‌را پذیذ آیذ . پس نطق بناطق باز گردذ همچنانك در داوری مفرد بوذ ، وباشذ کی سخن بسخن پذیر باز گردذ بدو حکم پیوسته با زیادتی کی در زیر سخن بوذ وآن نتیجه بوذ . فاعرفه .

(۳) ودیگر نطق‌را بناطق باز گشتن ومعنئی دیگرست شریفتر همه معانی سخن وآن آنست کی ایزذ پیغمبرانرا وگزیذگانرا کرامت کنذ بر راندن سخنهاء لطیف بر زبان ایشان کی در آن معنیهاء لطیف نهاذه بوذ ، چنانك محمّدرا افتاذ آن گرد آوردن شهادات اخلاص وآن معانیهاء شریف کی اندرو پنهان بوذ ، وهیچ کسی در نتوانذ یافتن آن معنیهاء شریف مگر مؤیّدان تا میزانی گشت کاسمانها وزمین ونفوس‌را وحدود آن وآفرینش همه‌را بذین میزان بر سنجیذند ، ونتوان دانستن کی بذان چند چیزها بر سنجند واز آنجا چند معنیهاء شریف بیرون آورند ! ـ اینست معنی باز گشتن نطق بناطق . فاعرفه .

جستار هفتم

در چگونگی باز گشتن فکرت بمتفکّر

وآن نفس است

(۱) آگاه باش کی چشمهٔ فکرت خاطرست ومرکب فکرت ذهن است یعنی هوش. هرآنگه کی فرو چکذ چشمهاء خاطر بر فکرت، وهوش نرم گردذ تا فکرت بهوش بر نشینذ، باز گردذ فکرت بمتفکّر تا بذان مشرف شوذ بر نهانیها. وهرآنگه کی بسته شوذ چشمهاء خاطر، فکرت‌را درازی قوّت نبوذ بل ضعیف بوذ وکوتاه وسست وفرو مایه. وهرگه کی فرو چکذ چشمهاء خاطر وهوش نرم نگردذ تا فکرت برو نشینذ، وسواس پذیذار آیذ، تا آن چیزها کی خرذ نپذیرذ با آن چیزها کی مردم بظاهر نتواند کردن آمیخته گردذ واندیشهاء ناصواب آرذ، چون دیوانگان وناقصان.

(۲) آگاه باش کی بستن چشمهاء خاطر از بهر غلبهٔ طبیعت بوذ: آن افزونی کی در جسم پذیذ آیذ کی زندگانی‌را [16a] بکار نیایذ، همچنانك فرو چکیذن چشمهاء خاطر از بهر سلامتی طبیعت بوذ، واعتدال آن در پرورش جسم بوذ واقتصار گرفتن بذانچ زندگانی بذان بوذ، تا هوش نرم گردذ فکرت‌را تا فکرت برو نشینذ. واین آنگاه بوذ کی متفکّر حریصی نکنذ در کار این جهان وباسباب این جهان غرّه نشوذ، وحریصی او کی بوذ در گرد کردن خرذ وعلم بوذ، وباطن او پاکیزه بوذ، وحقایق چیزها طلب کنذ، < و > یقین وهوش درست گردذ بخرسندی متفکّر، ورغبت او در

اندوختن خرذ بیند ، نرم گردذ هوش تا فکرت فرو نشیند وبرساند فکرت‌را بغایت مرتبها ودرجات بلند وحقایق جلیل . وهرآنکه کی یقین وهوش ندرست بوذ بحریصی متفکّر برین جهان وگرد کردن اسباب این جهان ، هوش شموسی کنذ وخویشتن‌را از فکرت دور دارذ تا فکرت متحیّر بماند وتوفیق نیابذ بر هیچ کاری نیك ، واز صواب دور گردذ تا تیمار متفکّر بسیار شوذ . وباز گشتن فکرت بمتفکّر بدو چیز بوذ : بفرو چکیذن چشمهاءِ خاطر ونرم گشتن هوش . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی فکرت باز گردذ بمتفکّر از جهت آموختن ، وآن آنست کی عالم همی آموزذ متعلّم‌را ، وعالم آن رنج کی می کشذ ومی آموزذ متعلّم‌را ببهرها ، می انگیزذ فایدهاءِ عقلی‌را از جهت فرو چکیذن چشمهاءِ خاطر ونرم گشتن هوش ، ومتعلّم‌را چیزی بکار نبایست در نگاه داشتن آنچ همی آموزذ از افاضت خاطر یعنی فرو چکیذن چشمهاءِ خاطر ونرم گشتن هوش ، بل کی آن چون چیزی پخته بوذ کی طبّاخ پیش کسی برذ ، وآنکس‌را رنج پختن نبوذ همچنین متعلّم‌را در آنچ همی آموزذ رنج گرد آوردن آن نبوذ مگر رنج آموختن ، تا باز گردذ < فکرت > بمتعلّم همچنانك بمتفکّر باز گشت . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی فکرت بمتفکّر باز گردذ بغتةً یعنی سبك ، وآن چنان منّتهاست کی ایزذ بر پیغمبران ووصیان وامامان وحجّتان کرد ، تا بذان ایشانرا اشراف افتذ بر نهانیهائی کی در دل کسان دیگر حاصل نیایذ [16b] وهیچ

15 نبوذ : بوذ ، در متن اصلی ‖ 19 نهانیهائی : نهانیهاء ، در متن اصلی

گوش نشنیذه بوذ تا بذان زندگانی نفوس فراوان بوذ در دورها از پس یك دیگر . وآنکس کی ایزذ برو این منّت کنذ ، چون بذانند کی آن منّت ایزذست ، آنگه کوشش کنذ بجهد واکتساب تا مثل آن بیاورذ ، نتوانذ بیاورذ : هر چند خاطر او افاضت کنذ وهوش او نرم گردذ ، قادر نشوذ بر مثل آن چنان فایدها . ودیگر آنك ایزذ برو این منّت کنذ ، در دلها جایگاه بیشتر گیرذ وگوشها شنیذن آن دوستر دارذ ونفوس بر آن میل بیشتر کنذ . پس ازین وجوه باز گردذ فکرت بمتفکّر . فاعرفه .

مقالت چهارم

در خلق ثالث وآن طبیعتست

جستار اوّل

در آنك هستیها بطبیعت در توان یافت

(١) وهستیها یا جسمانی بوذ یا روحانی . وجسمانی در حصار فلکست ، وروحانی در حصار صورتست . ونشایذ کی چیزی از چیزهاء جسمانی یابند بی طبیعت ، زیراك اگر طبیعت نیست گردذ ، طریق دیذاری نباشذ ، وفضایل ظاهر نگردذ . پس از بهر بوذن طبیعت وایستاذن طبیعت راهها<ء دیذاری> پذیذ آیذ وفضایل آشکارا شوذ . درست شذ کی هستیها کی در یابند ، بطبیعت در یابند . فاعرفه .

(٢) ودیگر کی هستیهارا کی در یابند ـ یا چیزیرا از چیزها ـ چنانك طبیعت نبوذ ، از آن بنشوذ کی آن هستیها وچیزهارا در مکانهاء معلوم وزمانهاء

مفهوم یابند . وجایهاء معلوم را وزمانهاء مفهوم را دو کنارهٔ طبیعت است : یکی گردنده ویکی ثابت . وچیزها از دو کنارهٔ خویش جدا نشوذ . پس در یافتن چیزها در جایگاه معلوم وزمان مفهوم بوذ کی میان گردنده وثابت است . وچیزها بذان در توان یافت کی آن چیز از حال خویش بنگردذ ، وآن طبیعت است . پس درست شذ کی هستیها را بطبیعت در توان یافتن . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی در یافتن هستیها نتوان مگر بحواسّ درست ووهمها کی از جهت حواسّ باز گردذ بنفس ، واین هر دو چیز را ایستاذن نبوذ مگر بطبیعت ، وهرچه از در یافتن حسّها ووهمها بیرونست ، [17"] آن بهستی سزاوار نیست ، بل کی آن «هست کن» است ، کی ازین هر دو خارجست سبحانه وتعالی .

جستار دوّم

در آنك طبیعت از حال خویش بنگردذ

(۱) بعضی از مردمان چنان دانستند – کی ایشانرا معرفت نبوذ باصول وفروع علم واین مردمان ندانستند قدرت ایزد وبزرگواری سلطان او ، – کی هرچند افراط بیش کنند در باطل گشتن طبیعت ، ایشانرا بذان نزدیکی بوذ بنزدیك ایزد وبزرگواری او . وگروهی گفتند کی طبیعت باطل نگردذ بجملگی ، بل ایذون گفتند کی طبیعت را کارهاش معطّل شوذ . وچنین گفتند کی لطافت او بنهایت رسذ وکدورت او بماند . وهیچ گروهی را بر دعوی خویش برهان نبوذ مگر ظنّهاء تباه ووهمهاء ناراست . اکنون خواهیم کی پیدا کنیم راه حقّ تا شبهتها زایل شوذ بحول وقوة ایزد .

(۲) اگر ایذونك طبیعت باطل شوذ بجمله چنانك از وی اثری بنماند ، از آن بیرون نشوذ کی بخواست آفریذگار بوذ ، یا از جهت ذات طبیعت بوذ تباه شذن او ، یا از جهت ضدّی بوذ . پس وجب آیذ برین کس کی دعوی همی کنذ بظاهر کردن چیزی کی ضدّ طبیعت است تا طبیعت بذان باطل شوذ . ونیست چیزی کی ضدّ طبیعت است البتّه . ودیگر ممکن نیست کی طبیعت‌را فساد اندر آیذ از جهت ذات او ، زیراك اگر بوذی در زمانهاء بسیار وقرانهاء گذشته پذیذ آمذی ، ونیست دیذار بیك ذرّه فساد اندر طبیعت . ودر خواست آفریذگار خلاف آیذ کی ایشان حکم کردند ، زیراك اگر ایزذ باطل گرداند طبیعت‌را بجملگی < متولّدات طبیعت باطل شذندی بجملگی > ، وایزذ حکم کرد ببقاء بهری از موالید از متولّدات طبیعت ، ومتولّدات طبیعت باقی نبوذ مگر ببقاء طبیعت ، پس همیشه طبیعت‌را بر حال خویش یابند تا شرف او در بسته بوذ بقدرت ایزذ ، واین چنین سزاوارتر بوذ از تباه‌کردن . پس باطل شذ دعوی این کس کی گفت « طبیعت تباه گردذ . » ودرست شذ کی طبیعت از حال خویش بنگردذ . فاعرفه .

(۳) اما آنکسها کی ایذون گفتند کی « طبیعت بجملگی تباه نگردذ ، بل کی مغز او بشوذ وکثافت او بماند » [17b] این افسانه‌ئی ناممکنست . ودوست دارم کی مرا آگاه کنذ آنکس کی این دعوی کرد ، تا مغز طبیعت در کذام چیز حاصل آیذ ؟ اگر ایذون < گویذ > : « موالیدرا حاصل شوذ ، خاصّه مردم‌را کی شریفترین همه موالیدست ، » پس واجب بوذ کی مردم بماند ، وهرچند مردم بماند کی مغز طبیعت است ، در کذام چیز بماند ؟

واز کذام جوهر بوذ مادّهٔ او یعنی قوّت او ؟ ازیرا کی باطل شذ بقول او آن چیز کی موالیدرا مدد از آن بوذی همیشه. ــ واگر ایذونك گویذ : «مغز طبیعت بشوذ وظلمت وکثافت بماند ،» این شگفت است کی کثافت وظلمت باقی‌تر بوذ از لطافت ومغز ! فاعرفه.

(٤) آگاه باش کی هرکه خویشتن‌را انصاف بدهد وپشت بظنّهاء تباه باز نکنذ ، از طبیعت آن جویذ کی ایزذ اندرو پذیذار کرد از حال زیادتها ونقصانها وتباه کردن موالید با آن چیزها کی اورا بر آن موکّل کرده است ، از ظاهر شذن سعادت ونحوست در سیر ستارگان واوتاد ایشان ــ یعنی میخها ــ ودر چیزها کردن وبریذن ، تا از آن پیذا شوذ تدبیر آفریذگار کی فرو چکیذست نوری از فرمان ایزذ بر طبیعت ، تا منازل پذیذ آیذ در آفرینش وشگفتی او بسیار شوذ ، وایمان بذو ثابت بوذ ومعرفت او ظاهر بوذ ونعمتهاء خذای ظاهر شوذ بر بندگان او از اولیاء ایزذ وتباه کردن دشمنان درین بوذ. واین نزدیکترست بقیاس وسزاوارترست بخرذمندان. فاعرفه.

جستار سوّم

در آنك صورتهاء طبیعی نه ازپس‌ترست از اصلهاء طبیعی

(١) هرچند خلق دوّم صورت خلق اوّلست ، پس ازو دور نیفتاد یك طرفة العین. واگر ایذونك یك طرفة العین ازو دور افتاذی ، خلق اوّل در هستی نیامذی. پس صورتهاء طبیعی سزاوارست کی نه از پس

اصلها وهیولیهاء خویش باشذ . اما صورتهاء صناعی – یعنی صورتهاء پیشه‌گاران – از پس اصلهاء خویش بوذ ، زیراك صورتهاء پیشه‌گاران بکسب کردن بوذ . وصورتهاء طبیعی همه از پس یك‌دیگر بوذ ، وهر گه کی مولودی طبیعی پذیذ آیذ ، [18"] صورت او با مادّهٔ او پذیذ آمذه باشذ ، اگر کوچك باشذ آن مولود یا بزرگ . ومثال این چنانست کی نطفه کی اصل زاذن مولودست ، صورت آن نطفه با اصل آن نطفه بیك جایگاه بوذ . پس چون از حال نطفه بگردذ ، علقه باشذ تا از اصل خویش زیادتیی بخویشتن کشذ کی در نطفه نباشذ آن افزونی . وصورت علقه همچنین با اصل خویش برابر شوذ تا آنگه کی مضغه شوذ ، ومضغه متمکّن شوذ بذان مقدار کی اکتساب کرد از اصل خویش ، تا آن زمان کی مولودی شوذ زنده ودر یابنده ومتحرّك ، ومتمکّن شوذ در صورت بذان مقدار کی اکتساب کرد از اصل خویش . ازین جهت گفتیم : صورتهاء طبیعی نه پس از اصل خویش پذیذ آیذ ، چنانك پذیذ آمذن صورتهاء پیشه‌گاران کی پس از اصل خویش پذیذ آیذ . فاعرفه .

(۲) ودیگر : اگر صورتهاء طبیعی از پس اصلهاء خویش پذیذ آیذ ، از دو بیرون نبوذ : یا چیز بوذ یا نچیز . اگر نچیز بوذ ، پس از کجا پذیذ آیذ ؟ واگر چیز بوذ ، در کذام چیز بوذ ؟ وچاره نباشذ کی آن چیز کی در اصلی دیگر باشذ هم طبیعی بوذ ، ودر هر حالی بوذن آن صورت پس از اصل خویش نباشذ . فاعرفه .

(۳) ودیگر : صورتهاء طبیعی بحقیقت کی از نهاذ خویش گردش

نپذیرند ، صورتهاءِ افلاکست کی منقوش اند در دوایر فلك . وممکن نیست کی بوهم فلك‌را معطّل اندیشی یا آن صورتها کی در فلك منقوش است ، زیراك اگر بر شذی از جنبش طبیعت ، پس این صورتها بر شذی کی ستارگانند ونبوذی (جنبش) صورتهاءِ فلك از جنبش فلك ، بل آن جنبش از چیزی دیگر بوذی ، وطبع آن واجب بوذی کی صورتهاءِ ستارگانرا جنبش از حرکت آتش بوذی . پس چرا گردش ستارگان گردست چون دایرهٔ فلك ؟ بذین دلیل دانستیم کی حرکات ستارگان بافلاکست ، وبذین برهان صورتهاءِ فلك ــ یعنی ستارگان ــ از پس حرکتهاءِ فلك افتاذه نیست . فاعرفه .

(٤) ودیگر : اصلهاءِ طبیعی‌را بی صورتهاءِ [18b] طبیعی هیچ معنی وفایده نیست ، بل کی اگر چنین بوذی بازیچه بوذی ، وایزد تعالی دورست از کارهاءِ بازی بی حکمت . واصلهاءِ طبیعی وصورتهاءِ طبیعی حکمت <است> کی با هم باشند نه چون صورتهاءِ پیشه‌گاران کی پس از اصلهاءِ خویش بوذ ، زیراك اندر آن منفعت پذیذست وفایده بر توان گرفت ، بمثل چون هیزم وچوب کی از هیزم آتش توان افروخت واز چوب ستونها توان کرد . ازینجا جایز بوذ ــ وحکمت بوذ ــ از پس افتادن صورتهاءِ پیشه‌گاران ، وجایز نباشذ از پس افتاذن صورتهاءِ طبیعی پس از اصل خویش . فاعرفه .

8 حرکتهاءِ فلك : صورتهاءِ فلك ، در متن اصلی .

جستار چهارم

در آنك مرکز طبیعت سزاوارترست

بهمسایگی کردن با روحانیان < از > آفاق

(۱) آگاه باش کی چیزهاء طبیعی هر یکی‌را قوّتیست کی بدان قوّت بهره‌مندست ، وچیزهاء روحانی بهره‌مندند از قوّتهاء بسیار از مقدار بگذشته . وچون مرکزرا یافتیم ـ کآن زمینست ـ بهره‌مند بقوّت خویش کی اورا داده است ایزد ، وبهره‌مند از قوّت آب کی برو همی روذ ، وبهره‌مند از قوّت هوا کی بذو بر کشیذه است ، وبهره‌مند از قوّت آتش کی اندرو پنهانست ، وبهره‌مند از قوّت افلاك وستارگان ـ واین حدیث بقرص خرشید توان دانستن کی زمین‌را همی گرم کنذ ونباتها برویانذ از بزرگی جرم خویش ، وجملهٔ ستارگان بهره دهند زمین‌را ولیکن از کوچکی جرمهاء ایشان پنهانست ، ـ وچون همه قوّتهارا دیذیم کی در طبیعت ظاهرست ، < و > زمین آنرا پذیرنده بوذ وازین همه قوّتها بهره‌مند بوذ باتّفاق وهمه قوّتها با زمین گشت ، دانستیم که زمین سزاوارترست بهمسایگی کردن با روحانیان از آفاق . نبینی که مردم ـ کی نهایت لطافت هر دو عالم اندرو گرد آمذدست ـ بر زمینست ؟ ومعاش او بر زمین است ، ومعاد وباز گشت او با زمین است ، وبر انگیختن او از زمین است . پس واجب آمذ ازین مقدّمات کی ظاهر کردیم [19ª] کی زمین کمتر نیست بسزاواری ببوذن فریشتگان اندرو کی آسمان ، از بهر رسیذن قوّتهاء بسیار با زمین کی با روحانیان درخورست . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی بر مرکز ظاهر شذند پیغمبران ووصیان وامامان ، وبر زمین فرو آمذ کتابها کی بسخن خذای معروفست وبلغتهاء مردمان فرو آمذ کی بر زمین اند واین همه قوّتها روحانیست ؛ وبذین پیشی کرده ، دارذ وعدهٔ ایزذ کی « بر زمین عدل بگسترانم ومردمانرا بر زمین حشر کنم وزمین‌را میراث دهم بنیك مردان . » اگر ایذونك چیزی بوذی از مرکز شریفتر ، این چیزها در آن بستنذی . اما در بستن کتابها وفریشتگان کی « از آسمان » فرو آیند مراد اندرین نه «آسمان طبیعی» است ، بل کی مراد «آسمان دینست» کی عالی شذه است بر مردمان عصر خویش ، وبفضل ومرتبت فرو آیذ بر دل او چیزهاء لطیف وبر زبان او سبك گردذ گزاردن آن . ازین جهت گفتیم : مرکز سزاوارترست با همسایگی کردن با روحانیان <از> آفاق . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی از مرکز پیذا شوذ عجایبهاء موالید از معدنیات ، چون یاقوت وزمرد وزر وسیم وچون نبات کی اندر نباتست غذاء هر زنده‌ئی ، وچون حیوان کی مختلف اند بصورتها وآوازها ، وچون مردم که نهایت همه لطفها در مردم موجودست . واگر میان مرکز ومیان قوّتهاء روحانی پیوستگی نبوذی وانبازی نیافتنذی ، این چندین شرف وفضیلت نبوذی . ودیگر کی چون نیکو نگاه کنی اندر مرکز ، مرکزرا چون ملکی نشسته بینی بر کرسیی وپیش او از ارکان ودیگران چون خادمان ایستاده ؛ درست شذ کی مرکز

4 - 5 و زمین‌را میراث دهم بنیك مردان : با سورهٔ ۱۹ (مریم) آیهٔ ٦٤ مقابله شود . ‖ 12 عجایبها : استعمال جمع کلمات عربی با علامت جمع فارسی در قدیم معمول بوده است ، مراجعه شود بدیوان منوچهری چاپ کازیمیرسکی پاریس ۱۸۸۷ صفحه ۷ سطر ۱۳ (ریاحینها) و سطر ۲۱ (مکارمها) . (م. معین)

طبیعت سزاوارترست بهمسایگی کردن با روحانیان < از > آفاق . فاعرفه .

جستار پنجم

در چگونگی مدد کشیذن طبیعت از نفس

(۱) آگاه باش کی طبیعت مدد کشذ از نفس بصورت معتدل کی آن نهایت [19b] حرکت او بوذ وآن مردمست . هرگه کی این صورت شریف ظاهر شوذ ، طبیعت توانا گردذ بر مدد کشیذن از نفس . پس آن مدد علمی بوذ یا عملی . وعلمی بدو قسمت شوذ : قسمی از آن شناختن نهانیهاست وقسمی ظاهرها . ونهانیها بدو قسمت شوذ : قسمی نهانیهاء عقلی وقسمی نهانیهاء شریعی . وعملی نیز بدو قسمت شوذ : قسمی سیاستها وقسمی صناعتها . وسیاستها بدو قسمت شوذ : قسمی سیاست عامّی وقسمی سیاست خاصّی . وصناعتها بدو قسمت شوذ : قسمی هندسی وقسمی عملی . واین قسمتها بسیار گردذ ومشاکل این کتاب نیست شرح این سخن . پس طبیعت بمردم کشذ فایدهٔ نفس در شناختن این چیزها ، ونفس فایده دهذ طبیعت‌را درین صورت . اینست معنی چگونگی مدد کشیذن طبیعت از نفس . فاعرفه .

(۲) وطبیعت‌را مدد کشیذنی دیگرست از نفس ، وآن رغبت کردنست در فضایل عقل کی نفس بذان شرف یابذ ، وآن علمست وشجاعت وپاکیزگی ورادی وراستی وامانت وپسنده‌کاری . ونتواند کردن این چیزها مگر بقوّت غضبی کی قرار آن در قالب مردمست . پس هرگه کی طبیعت تذلّل کنذ قوّت غضبی‌را ــ یعنی نرم گردذ ــ اورا ننگ آیذ از رذیلتها یعنی از کارهاء دنی کی آن خویهاء شهوتست . وچون ننگ آیذ اورا از کارهاء دنی ، رغبت

کند در فضایل وپیذا کند آنرا ، ویاری داذن او نیکو بوذ درین صورت . اینست معنی مدد کشیذن طبیعت از نفس فاعرفه .

(۳) وطبیعت‌را از نفس مدد کشیذنی دیگرست شریفتر همه ، وآن ریاست یافتنست بر آن کسان کی در عصر او باشند ، واین یافتن سیاست شریعی بوذ کی بذان آرامش اُمّت بوذ از پس یك‌دیگر در هر زمانی . واین چنین [20a] ریاست وسیاست هرچند در مردم یابند ، در همه مردمان نبوذ مگر در یك شخص پیذا شوذ کی آن شخص در غایت اعتدال بوذ کی نتوان اندیشیذن در زمانه لطیفتر ومعتدل‌تر از آن شخص . پس چون پیذا شوذ آن شخص توانا گردذ بر مدد کشیذن آن قوّت کی ریاست وسیاست شریعی بذان یابذ ، ونفس مدد کند آن کس‌را وفایده دهذ فایده داذن الهی کی اشکال او عاجز گرداند همسران اورا . وازین سه روی بوذ مدد کشیذن طبیعت از نفس فاعرفه .

جستار ششم
در آنك زینت طبیعت
یعنی آرایش طبیعت روحانیست

(۱) آگاه باش کی چون صورتهاء طبیعی‌را یافتیم مانند بصورتهاء صناعی در باب نقش وشکل ، پس صورتهاء صناعی‌را دیذیم در مصنوعات ایشان کی آرایش آن صورتها روحانی بوذ زیراك آثار نفس وکسب کردن از او جز ویست ، واجب آمذ کی آرایش طبیعی وصورتهاء او روحانی باشذ نه

17 صورتهاء صناعی‌را : صورت صناعی‌را ، در متن اصلی

طبیعی . واگر ایذونك آرایش طبیعت هم از طبیعت بوذ ، شایذ کی نسبت او با طبعی کنند از طبعها . ونیست آرایش طبیعت از طبعی کی مادّهٔ طبیعت از آن طبع بوذ وقوّت او بذان شناسند ، بل کی آرایش طبیعت رنگهاءِ روحانیست ، کی رنگ افتاذ در اصول مهیّا ـ یعنی ساخته ـ پذیرفتن رنگهاءِ پیشه‌گارانرا : همچنین آرایش طبیعت رنگهاءِ روحانیست ، کی رنگ افتاذ در موالید از اثرهاءِ نفس کی محیطست بطبیعت . پس درست شذ کی زینت طبیعت روحانیست . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی چیزهاءِ جسمانی کی در چیزهاءِ جسمانی بوذ آن چیزهارا افزوذن بوذ وبیشی ؛ وچون از آن جذا شوند کمی بوذ وکمیتش بکاهذ . اما چیز روحانی کی در چیز جسمانی شوذ وجذا شوذ ، چندی او باقی بوذ بر حال خویش . پس چون نگاه کردیم [20b] در زینت طبیعت ودر زینت صناعت ، دیذیم کی در چیزی پیوسته شوذ ، و< اگر > از آن چیز جذا شوذ ، چندی آن چیز کی درو پیوسته شوذ نه افزون شوذ ونه بکاهذ . ومثال این چون دیبابافست کی آرایش از جهت دیبا در نهاذ دیبابافست ، کی اگر کسی دیبا پاره پاره کنذ یا رشته رشته جذا کنذ ، کمیت دیبا کم وبیش نشوذ . وهمچنین ابریشم کزان دیبا بافند : اگر دیباباف در ابریشم اندیشهاءِ بسیار پذیذار کنذ ، چندی ابریشم افزون نشوذ . ازین جهت دانسته شذ کی آنچ در دیبا پیوسته شذ از آرایش ، از دیباباف بوذ . وآن آرایش کی از دیبا جذا شذ بپاره پاره کردن روحانی بوذ نه جسمانی .

ودیگر هرگه کی ما نرگسی بینیم کی آنرا دست بدست بگردانند

وببویند وببینند آرایش اورا ، هرگز چندی نرگس کم نشوذ . از نرگس دانستیم کی آن آرایش روحانی بوذ نه طبیعی . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی چون نفسی ماهر گردذ در صنعت نگارگری تواند حکایت کردن از آرایش این ورنگهاء آن تا اگر خواهذ پذیذ آورذ صورت آن چیزها کی خواهذ : چون صورت حیوانات یا صورت تخت وخانه یا صورت مردم . واین حکایت کی او کنذ از بهر آنست کی آن روحانیست ومشاکلست او بجوهر روحانی . نبینی کی هیچ کس نتواند چیزی طبیعی کردن نه حیوانی ونه نباتی ونه معدنی ؟ ولیکن تواند پیذا کردن آنچ خواهذ از آرایش طبیعت ، واز بهر آن تواند کردن کی آن روحانی بوذ . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی ما همی بینیم مردمانرا کی زیادت کنند آرایش طبیعت را : چنانك روی خویش را همی آرایند ، وچنانك حیوانرا همی آرایند بموی باز کردن وشانه زدن ، وچنانك درختان را همی آرایند بپیراستن ورياحین < را > ، وچنانك جواهر همی آرایند بپیرایه کردن ، تا ده آرایش بیك جای گرد آیذ از آرایش طبیعی وآرایش [21a] صنیعی ، تا در غایت نیکوئی بوذ . اگر ایذونك زینت اوّل نه روحانی بوذی ، زینت دوّم مشاکل آن نبوذی . درست شذ کی زینت طبیعت روحانیست . فاعرفه .

---

1 وبیویند : در متن روی «و» علامت «v» گذاشته شده که میرساند که کلماتی از متن ساقطست مثلا «بوی اورا» . ‖ 4 این : آن ، در متن اصلی . ‖ 6 مشاکلست : مشاکلت ، در متن اصلی ‖ 14 صنیعی : چنین است در متن اصلی .

جستار هفتم

در آنك مواليد از اُمّهات وآبا ظاهر نشوذ مگر بتدبير ايزذ

(۱) شگفت از آن کس کی ایذون پندارذ کی موالید از امّهات وآبا پذیذ آیند بی تدبیر ایزذ . وامّهات اصلهائیست مسخّر بأمر ایزذ ، وافلاك دست افزارهائیست آراسته تدبیر ایزذرا . ورنگها کی همی پیذا شوذ در یك شخص از یك نوع فضل بر اشخاص بسیار در انواع بسیار ، نه دیذارست در هیچ رکنی از ارکان کی امّهاتست ونه در افلاك کی آباست . ومثال این چنانست کی یاقوت سرخ < در > بلندترین منزلتهاءِ معادن است ، کی همی قبول اثرهاءِ شریف کنذ : سرخی او با کذام چیز اضافت کنی ؟ وروشنی او از چه چیز دانی ؟ ووزن او یا ثقلت او در چه چیز بندی ؟ وعزیزی آن از بهر چیست ؟ وکی پذیذ آورذ اندرو آن منفعتها ـ ومعدن او یکیست ـ کی در آن معدن نبوذ ؟ ودر غریزت عقل نیست آنکس کی منکر همی شوذ تدبیر الهیِ‌را ، کی بر سنجی امّهات وافلاك‌را تا در بندی بوذن یاقوت‌را در معدن خویش از بهر آن وزن او کی اندر جز ازو نیست وآن چیز کی یاقوت رنگ بذان همی گیرذ ، در جز از یاقوت همی کار کنذ ، زیراك وزنهاءِ سنگی در کوهها ظاهرست ، وآبها در آن همی چکذ ، وهوا آنرا همی پروراند ، وآتش آنرا همی گرم کنذ ، وخرشیذ وستارگان بر آن همی تابند . چرا این وزن جز اندرین معدن نبوذ ووزنهاءِ دیگر در معدنهاءِ دیگر ظاهرست ؟ واین نیست مگر بتدبیر آفریذگار وخواست او ، زیراك او

مخصوص کرد بر یکی معدن ، تا بر خلق لازم شوذ طاعت وعبادت او بجهد گزاردن .

(٢) پس اگر متفکّر تفکّر کنذ در [21b] شریفتر موالید کی آن مردمست ، واز میان همه مردمان در خداوند دور ما محمّد ، از آنك ایزد اورا کرامت کرد از سبك گشتن مُعجِز قرآن بر زبان او واز شریعت او واعتدال شخص او وحسن وجمال شخص او ، وآن نصرت الهی کی اورا بوذ : چنان دانی کی آن از زمین است کی اگر از آب جدا شوذ مرده باشد ، یا از آبست کی اگر از هوا جدا شوذ نا پیذا شوذ ، یا از هواست کی اگر از آتش جدا شوذ بپوسد ، یا از آتش است کی اگر از حرکت فلك جدا شوذ بفسرذ ، یا از اجرام متحرّکست کی اگر از اصلهاء خویش جدا شوذ ــ کی مسخّر آنست ــ بازی بوذ وعبث ، یا ــ بگرد آمذن این < چیزها > ــ این چیزها محتاج ناقص است کی نا تامّست ، وچنان دانی کی « ظاهر شوذ مثل این شرف ؟ » کلّا وپرگست باذ ! کَی این چنین بوذ ؟ بل بخواست قادر حکیم وتدبیر خالق علیم ظاهر شوذ این موالید هر یکی از آن در وقت خویش وجایگاه خویش ، واگر ایذونك جدا شوند از تدبیر آفریذگار یك طرفة العین ، تباه گردذ آسمانها وزمین وآنچ در زمین است . پس درست شذ کی موالید از میان آسمانها وعناصر پذیذار نشوذ مگر بتدبیر ایزذ . فاعرفه .

(٣) ودیگر : اگر موالیدرا بی نیاز دانی از تدبیر ایزذ وکار بر آن کنی کی ایشان بتدبیر طبیعی ایستاذه اند ، از سه قسمت بیرون نشوذ : یا آفریذگار نیست کی خلق‌را تدبیر او بکار بایذ ؛ یا آفریذگارست ، ولیکن عاجز شذه است از تدبیر تا تدبیر خلق طبیعت کنذ ؛ یا هست وتواناست ، ولیکن تدبیر دست

باز داشت وبوکیل کرد طبیعت‌را تا تدبیر خلق کنذ . واگر ایذونك خذای نیست کی تدبیر کنذ آفرینش‌را وتدبیر هست ، پس در بستن تدبیر بطبیعت است . وتدبیر اندر طبیعت نیست ، کی طبیعت‌را نه دانش است ونه معرفت ونه قصد ، زیراك جنبیذن بهری از موالید تدبیر آن در زمین بایذ بمثل چون بوذن موالید ، کی زمین نداند این بهری‌را ، از کجا داند آب وهوا |[22a] واجرام علوی کی موالید بتدبیر از زمین پذیذ آمذ بهری ، وزمین آگاهی ندارذ ؟ واگر ایذونك این طبیعت بجنبیذ ، تدبیر از کجا داند زمین ؟ کی تدبیرها داند این طبیعت واورا علم ومعرفت نیست ؟ پس همه‌را تدبیر عالم قادر حکیم ببایذ وآن خذای است «واحدالقهّار وعزیز الغفّار» . واگر ایذونك واجب است کی خذای‌را ناتوان یابند ، بچه دلیل توان دانستن درستی هستی ایزد وهستی او مگر بصنعهاء او ؟ درست شوذ کی نبوذ این حکمها مگر بقدرت تامّ وحکمت بالغ . واگر ایذونك هستی او درست شذ وتوانائی او ، جز از آنك وکیل کرد کسی دیگررا ، هیچ قسمتی بنماند . وآنکس کی وکیل کنذ بتدبیر کردن ، واجب کنذ کی نخست تدبیر بدست او بوذ ، وآنك تدبیر آفرینش درو بوذ وآفرینش تکوین درو بوذ ، هم بذو بوذ تدبیر نگاه داشتن وپذیذ آوردن موالید . ازین جهت درست شذ کی موالید از امّهات وآبا پذیذ نیایذ مگر بتدبیر ایزذ . فاعرفه .

---

3 وتدبیر : درمتن «اگر وتدبیر» وروی «اگر» خطّی کشیده شده .

مقالت پنجم

در خلق رابع

جستار اوّل

در آنك انواع نگاه داشته است

(۱) اگر جایز بوذی کی یك نوع از نگاه داشت بیرون شذی وباز پس افتاذی ، جایز بوذی کی همه انواع از نگاه داشتن بیرون شذنذی وهمه باز پس افتاذندی . واگر چنین بوذی ، فساد همه‌را بباطل کردی . واگر فساد همه‌را بباطل کردی ، بباطل بوذی آنك در زیر انواع است وآن اشخاص است ؛ وبباطل بوذی آنك زبر انواع است وآن اجناس است ، زیراك اجناس گرد آورذ انواع‌را وانواع گرد آورذ اشخاص‌را ، وبباطل گشتن اشخاص باطل شذن عالم سفلی بوذ . وبباطل گشتن اجناس باطل شذن عالم علوی باشذ . واین هیچ دو در عالم باطل نیست ؛ پس درست شذ کی اجناس واشخاص باطل نگردذ . پس چون واجب آمذ بماندن اجناس واشخاص ، واجب آمذ بماندن انواع [22b] کی هر دورا نگاه دارذ . درست شذ کی انواع نگاه داشته است ویکی باطل نگردذ . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی انواع شعاعات آن صورتهاست کی مرکز آن افلاکست کی نهایت بر شذن طبیعت است . ونیست چیزی ازین چیزها کی باطل گردذ ، بلك آن نگاه داشته است در اجرام علوی . ونیست میان آن ومیان مرکز مانعی کی انواع بر آن قرار گرفته دارذ . پس ازین جهت واجب است

پایندگی صورتهاءِ فلك ، وازین جهت واجب کنذ کی میان کواکب ومیان انواع مانعی نیست . ازین جهت واجب شذ کی انواع نگاه داشته بوذ .

(۳) واگر کسی ظنّ ایذون برذ کی انواع افزون‌ترست از صورتهاءِ فلکی ، این صواب نیست . واین ظنّی فاسدست درین حکم ، زیراك او چنین داند کی چیزهاءِ بسیار نوعهاءِ بسیارست ، وآن یك نوع است مثل کبریت وزاج وزر وسیم ، وعلی هذا یك نوع است ، واین اختلاف این چیزها از اختلاف مزاج این جایهاست کی این چیزها بتولّد از آن پذیذ آیذ . ودیگر نباتات همه یك نوعست با اختلاف بسیار کی اندر ایشان موجودست . وهمچنین کثرت حیوان چون مور وپشّه واسپ واشتر کی همه بصورت مختلف اند ، یك نوعست . واگر ایذونك ایزذ بگشایذ بر خلق صورتهاءِ فلك ، تواند بگماشتن صورتهاءِ او کی بتولید همی زایذ یك یك . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی انواع بر دو گونه است : یك گونه بر فصل اوّل است کی درو مصلحت عالم بسته شذ ؛ ودیگر در بسته شوذ در آن چیز کی بر فصل دوّمست ، کی نه جایز بوذ کی خلاف آن بوذ . اما آنچ بر فصل اوّل افتاذ از آفرینش حیوان فصل مردمست واسپ وگاو وگوسفند ومرغ . واما از نبات : چون گندم وجو وبرنج ونی‌شکر وآنچه بذین ماند . واما در معادن : چون زر وسیم ویاقوت وزمرد وآهن وسرب وآنچ بذین ماند . اما آنچ در بسته شذ بحیوان کی بر فصل دوّمست [23a] : چون سباع . واما آنچ در نبات بسته شذ : چون نباتی کی گنده باشذ وببوی ناخوش بوذ . واما آنك در معادن بسته شذ : چون آبهاءِ کبریتی وزاجها بوذ . وازین چیزی نیست کی نه نگاه داشته است ، ونگاه

داشتن او کمتر نیست اندر طبیعت از آن چیزها کی جفت ایشانند وبر فصل اوّل اند ، زیراك این چیزها اثر هم از آن اصل پذیرند کی آن چیزها پذیرند کی در آفرینش بر فصل اوّل اند ، از بهر آنك این اثر از آن شعاعات صورتهاء فلکی پذیرند کی نگاه دارندهٔ انواع است . واجب شذ کی انواع نگاه داشته است . فاعرفه .

جستار دوّم

در آنك حیوان نه از پس نبات پذیذ آمذ

(۱) اگر روا بوذی کی موالید بهری پیش بوذی ، حیوان سزاوارتر بوذی در پیش بوذن . آگاه باش کی گروهی از مردمان حکم کردند کی حیوان از پس نبات پذیذ آمذ ، وچنین گفتند کی مردم پس از حیوان پذیذ آمذ . وایشانرا چنین اندیشه افتاذ کی چون حیوان بی غذا وقوت نباشذ ، نبات باشذ ، بعد از آن حیوان . خواستیم کی بدانیم درین جستار راست ودروغ این سخن وپیذا کنیم اندرین باب آنچ حقّست .

(۲) ایذون گوئیم کی یافتن همه چیزها ـ از نبات وحیوان ومردم ـ ظاهرًا موجودست بی شكّ ، وپیش بوذن یکی بر یکی نه موجودست . پس برهان بکار بایذ آنکس را کی این دعوی کنذ . همچنانك قوتها مقدّمست بر حیوان ودارندهٔ حیوانست ، از حیوان خاصّه مردم مدبّر نبات است ، خاصّه آن چیزهارا کز آن غذا توان گرفتن . واین کسان کی این دعوی کنند ، بایذ کی بظاهر کنند در بوذن نبات پیش از حیوان ، ودیگر کی پیذا کنند کی از نباتها

كذام پیشتر بوذ ، زیراك حیوان مختلف بسیارست . اگر ایذونك حکم کنند بر برخی از نبات کی پیشتر بوذ ، پس یا باقی نبات پیشتر از باقی حیوان بوذ ، یا باقی حیوان پیشتر از باقی نبات بوذ . [23b] اگر ایذون گویند کی باقی نبات پیشتر از باقی حیوان بوذ ، وبوذن آن نبات پیشین کفایت بوذ حیوانرا ، پس پذیذ آمذن نبات نه از بهر حیوانست . واگر ایذونك باقی حیوان پیش از باقی نبات بوذ ، پس حکم بکردند < بر > بوذن حیوان پیش از نبات . وچرا این حکم کی بر بهری بکردند بر کلّ نکردند ؟ پس محالست وناممکن ، واین‌را در برهان جایگه نیست . فاعرفه .

(٣) ودیگر کی قوت حیوانی سخت‌ترست از قوت نباتی وخلاف نیست کی قوتها بهر دو کشیذه است از فلك . بچه علّت واجب آمذ کی ضعیف‌تر قوت فلکی بیشتر بخویشتن کشذ وپیشتر بوذ ، وقوی‌تر کمتر کشذ وپس‌تر بوذ ؟ واز چه چیز باز داشته شذ قوّت قوی‌را کشیذن مادّهٔ خویش ؟ وچه فراپیش برذ قوّت ضعیف‌را وفلك بر همه حرکت همی کنذ ؟ پس درست شذ کی بوذن حیوان پس از نبات باطلست . فاعرفه .

(٤) ودیگر : اگر روا بوذ کی گوئی : « بعضی از موالید پیشتر بوذ از بعضی حیوان » بذان سزاوارتر بوذ خاصّه مردم ، زیراك مردمرا همی بینیم کی حیلت صلاح بدن خویشتن همی کنذ وگرد همی کنذ از بهر خویشتن واز بهر حیوان چیزها کی منفعت باز دهذ از غذاها ودیگر چیزها . وحاجت حیوان بصناعت ـ یعنی پیشها ـ کمتر از آنست کی حاجت مردم

4 وبوذن : ود(؟)بوذن ، درمتن اصلی .

بغذاها ، واین آن چیزست کی پیشهارا قدیم کنذ بذین قول .

(٥) وآگاه باش کی این علمیست کی ایزذ اهل خرذ وعلم‌را بی نیاز کرد از تکلیف شناختن این ، زیراك این از آن مفاتیح غیب است کی ایزذ داند وکس نداند ، وایشانرا بر آنك بر ایشانست شناختن سزاوارترست از شغل بردن وشناختن آنچ بر ایشان ننهاذند . درست شذ کی حیوان نه از پس نبات بوذ . فاعرفه .

جستار سوّم

در آنك انواع با یك‌دیگر در نیامیزند نه در ترکیب ونه پس از ترکیب ،

(١) زیراك انواع در اشخاص بسته شذ ، واگر [24a] جایز بوذی کی انواع در آمیختی با یك‌دیگر ، جایز بوذی کی اشخاص در آمیختی با یك‌دیگر ویافتندی مردمی‌را کی نیمی خر بوذی ونیمی مردم ، وخر نیمی مرغ بوذی ونیمی خر ، واین نه موجودست وممتنع است . واز بهر آن نه موجودست کی منافع آن همه باطل می شوذ وایزذ هیچ چیزرا باطل نکنذ . واز بهر آن ممتنع است در آمیختن انواع با یك‌دیگر کی انواع در اشخاص بسته شذ . درست شذ کی انواع با یك‌دیگر در نیامیزند . فاعرفه .

(٢) ودیگر : آن چیز کی بقوّتست وبفعل می آیذ ، از خویشتن آن بفعل باز دهذ کی درو بقوّت بوذ . اگر روا بوذ کی آن نطفهٔ خر

کی بقـوّت خرست اسپ بوذ ، یا نطفهٔ اسپ کی بقـوّت اسپ است خر بوذ ، حکمت ایزذ بباطل بوذ ، واین نه موجودست . فاعرفه .

(۳) اما از پس جدا شذن از بدن گروهی ایذون پنداشتند از نادانان ، کی نوعی نوعی دیگر گردذ ، وایشان آن گروه اند کی بتناسخ منسوب اند ، کی روح مردم در جسم سگ وخر شوذ وروح سگ وخر در جسم مردم آیذ . واز هذیان کی گویند این بتر از همه است ، زیراك این بهتانی بزرگست ، کی ما همی بینیم کی نطفهٔ سگ‌را صورت سگ درو مقدورست واز سگ بیرون آمذ ودر سگی شذ ودر آن نطفه موجود بوذ هرچه آن نطفه‌را بکار بایست از پذیرفتن حسّ وحرکت وغیره ، ومی دیذیم آنك همی افزوذ وهمی کاست تا آنکه کی در رحم او تمام شذ . کذام وقت توهّم شایذ کردن وجایز بوذ کی گوئیم «روح مردم در آن سگ پیوست ؟» بدانك این حکمی باطل است . وچه فایده بوذ در آمیختن انواع با یك‌دیگر از پس جدا شذن از بدن ؟ اگر ایذونك گویند : «ایزذ عذاب کنذ گناه‌کارانرا در اجسام بهایم» ایذون گوئیم اورا کی «اگر این دعوی درست است ، در اجسام مردمان کفایتست عذاب کردن گناه‌کارانرا ، زیراك اندر اجسام مردم بسیارند [24b] گنده‌تر وپلیذتر از سگان وگرگان وخوکان !»

(٤) ودیگر کی انواع‌را هر یکی‌را بهریست واندازهٔی معلوم از اصلهاء خویش کزان همی پذیذ آیند ، وآن فلکها < ست > کی اندر آن همی اثر کنند ، کی هیچ یك‌را از آن جدا شذن نیست در صورت خویش ، بل کی هر

4 بتناسخ : نتناسخ ، در متن اصلی .

نوعی‌را در آفرینش صورتی فلکی هست کی آن نوع‌را نگاه دارذ . پس درست شذ کی انواع با یك دیگر در نیامیزند نه در ترکیب ونه بعد از ترکیب . فاعرفه .

جستار چهارم

در آنك انواع یکی باطل نگردذ ویکی افزون نشوذ

(١) ایزذ تعالی بلطفی حکمت خویش وفراخی قدرت قسمت کرد امّهات‌را میان موالید یعنی میان اشخاص ، زیراکی هر نوعی‌را از انواع کی زیر وی است از اشخاص بهری کرد معلوم ، وهیچ چیزرا از لبّهاء امّهات نگذاشت کی معطّل شوذ الّا کی هر یکی‌را مولودی طبیعی بر آن موکّل کرد ، تا بذان لبّ امّهات آن مولود طبیعی پذیذ آیذ ، چنانك لبّ امّهات ومولود طبیعی برابر یك‌دیگر باشند .

(٢) ودیگر کی ایزذ هیچ نوعی‌را از انواع بیرون نیاورد از مولودی کز اندازهٔ مغز امّهات گذشته شوذ . واگر جایز بوذی بباطل کردن نوعی از انواع ، بیرون بیارذی از مولودی کز اندازهٔ مغز امّهات گذشته شوذی ، واگر جایز بوذی بباطل کردن نوعی از انواع جایز بوذی کی آن لبّ کی از امّهات بذان مولود پذیذ آیذی باطل شوذی . واگر ایذونك نوعی از انواع افزون پذیذ آمذی ، آن نوع‌را ــ کی در مغز امّهات بوذ پذیذ آمذن مولود ــ نبوذی آنك اشخاص بذان ایستاده بوذ .

15 بیارذی از مولودی : نیارذی از مولود ، در متن اصلی . ‖ 18 در مغز امهات : در امهات مغز ، در متن اصلی .

(۳) ودیگر کی ایستاذن امّهات با آن انواع کی با امّهات ایستاده بوذ ، وایستاذن آن انواع بذان مغزها کز امّهات مسخّر انواع اند زیادت ونقصان نگرددْ . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی باطل کردن یك نوع‌را در آمذن سستی بوذ در صنع آفریذگار ، ومثال این چنانست کی خار بر زمین از سختی قوت زمین رویذ ، وپشّه وکیك از عفونت آب وهوا همی تولّد کنذ ، وچیزها بنه‌انبوسیذ [25a] مگر از بهر آنك اورا قوتی سخت بکار بایست در وقت پذیذ آمذن آنچ فضل اندروست . واگر ایزذ باطل کنذ خاررا از زمین وپشّه ومگس‌را از هوا این نبوذ مگر از بهر سستی اندر آوردن در زمین وهوا ، وسستی اندر آوردن در زمین وهوا باطل شذن خار وپشّه ومگس بوذ ، وبباطل شذن خار وپشّه ومگس باطل شذن آن فضل بوذ کی در زمین وهوا بوذ . واین صنع سخت دورست از حکمت ، وبرهان کی باطل گرددْ درختان وحیوان کی از آن منفعتهاء عظیم بوذ . فاعرفه .

(٥) ودیگر : اگر کسی گویذ کی «چرا نروا بوذ کی در انواع زیادت ونقصان بوذ همچنانك در اشخاص بوذ ؟» اورا گوئیم : «از بهر اختلاف اشخاص هر نوعی در صورت خویش ، وهرچ اختلاف درو جایز بوذ زیادت ونقصان درو جایز بوذ ؛ وهرچ اختلاف درو نروا بوذ زیادت ونقصان درو نروا بوذ . ازین جهات جایز بوذ زیادت ونقصان در اشخاص ودر انواع نروا بوذ .» فاعرفه .

---

6 بنه‌انبوسید : چنین است در متن اصلی . ‖ 16 اشخاص : + ونقصان ، در متن اصلی (تکرار «نقصان» سطر قبل)

(٦) وافزونی وکمی اشخاص‌را علّتی دیگر است وممتنع است کی در انواع بوذ ، وآن از آنست کی انواع نگاه داشته است ودورست از گردش وکرانه شذن ، واشخاص مرهونست - یعنی گروگانست - بکرانه شذن وتباه شذن · واشخاص از بهر گشتن او وبکرانه شذن کوشش همی کنند بتولید تا افزون شوند وبسیار گردند وکم شوند واندك بر مقدار آنچ برو افتذ از آن مشاکلت ، وانواع از گشتن وبکرانه شذن دورست وکوشش نکنذ بتولید تا بر حال خویش بماند بی زیادت ونقصان . فاعرفه .

جستار پنجم

در آنك بسیاری وکمی اشخاص در فضایل افزونی وکمی نیارذ

(١) آگاه باش کی فضایل اصلهاست - یعنی مایها - وآنرا صورتهاست پذیرنده هر یکی‌را از آن صورت . وبدانك - چه یك شخص بوذ کی آن فضیلت پذیرذ وچه که اشخاص بسیار - کی فضیلت کم نشوذ وافزون نگردذ بکمی وافزونی اشخاص ، زیراك دلاوری فضیلتیست از فضایل نفس [25b] کی ویرا باشذ خاصّه ؛ واگر ایذونك یك شخص بوذ کی دلاوری دارذ واگر اشخاص بسیار ، دلاوری هم بر آن حال بوذ در آن یك شخص کی در آن اشخاص بسیار بوذ ، کی آن یك شخص چندان عجایبها از دلاوری پیذا کنذ کی آن اشخاص بسیار نکنند ، زیراك در هر شخص از اشخاص بهری بوذ

17 عجایبها : مراجعه شود به صفحهٔ ٤٧ سطر ١٢ .

از دلاوری واندر آن شخص کلّ بوذ وجزورا قوّت چندان نبوذ کی کلّ‌را بوذ . وهمچنین علم فضیلتیست از فضایل نفس کی مردم بذان مخصوصست ، وبوذ کی در یك شخص چندان علم بوذ کی در جملهٔ اشخاص نباشذ ، وآنچ در یك مردم پیذا شوذ عجبتر بوذ از آنك در بسیاری مردم پیذا شوذ . وازین جهت در خبر آوردند کی آدم‌را عقل ومعرفت چندان بوذ کی جملهٔ فرزندان اورا . پس معنی آدم یك شخص بوذ کی فضیلت اندرو گرد آمذه بوذ ، ومعنی فرزندان او اشخاص بسیار بوذ کی فضیلت در ایشان پراگنده بوذ ، واز عجایب آدم آن بوذ کی خلقان همه‌را نسبت فرزندی با او کنند وآدم‌را اضافت پذری . ازین جهت گفتیم کی بافزونی وکمی اشخاص واجب نیایذ کی فضیلت کمتر شوذ یا افزونتر .

(۲) ودیگر مثال فضایل در اشخاص پذیرنده از بهر افزونی وکمی چنانست کی صناعت ، کی هر صنعتی‌را کی توهّم کنی چون نجاری وزرگری ، بدانك پذیرفتن زر وسیم بسیار زرگررا در زرگری نیفزایذ ، ودیگر بنقصان پذیرفتن زر وسیم زرگررا زرگری نکاهذ وهمچنین گوئیم کی بزیادت ونقصان اشخاص فضایل افزون نشوذ وکم نشوذ . فاعرفه .

(۳) ودیگر دلیل بر آنچ پیذا کردیم آنست کی همی بینیم در عالم گشتن فضایل از قومی بقومی ، زیراك یافتیم بوقتی کی علم در مردمان یونان بوذ وایشان در این فضیلت معروف بوذند ، وایشانرا فهمهاء تیز وهوش دوربین < بوذ > . واز پس از آن فضیلت بگشت وبمسلمانان آمذ . واز پیش هر دو قوم فضیلت در ایرانشهر بوذ ، وبوقتی در مردمان [26a] هندوستان بوذ ،

وهر گروهی‌را درین کتابهاست بسیار . ونتوانستند کرد کی فضیلت علم در یونان باقی بوذ یا با ایرانیان وهندوان بوذ ، از بهر آنك بایست کی بمسلمانان آیذ ، زیراك در فضایل افزونی وکمی نیست . دلاوری کی گفتیم همچنین بهر گروهی پیذا شوذ واز آن گروه بگردذ وبگروه دیگر شوذ ، چنانك بوقتی دلاوری در تُرکان بوذ وبوقتی در ایرانیان وبوقتی در رومیان وبوقتی در عرب وبوقتی در هندوان ؛ اکنون مردمان بربرراست ودلیری در ایشان ظاهرست . واگر ایذونك افزونی وکمی روا بوذی در فضیلت ، بماندی دلیری در هر قومی وباطل نشذی بظاهر شذن آن در دیگر قوم . ازین جهت گفتیم کی بافزونی وکمی اشخاص فضایل زیادت ونقصان نگیرذ . فاعرفه .

(٤) ودلیل بر درستی آنك ما گفتیم آنست کی عالمی بوذ دوربین در علم وحکمت چنانك کس‌را با او طاقت نبوذ ، ودر هیچ کس پیذا نشذ آن شرف وفضیلت پیش از آنك از آن عالم بیرون شوذ . وچون ازین جهان بیرون شوذ ، پراگنذ آن علم وفضیلت در میان مردمان . آنگه کی ظاهر شوذ علم او در میان مردمان ، دانند کی علم اوست کی بذیشان رسیذ واز بهر این همی میراث مانذ علم پیغمبر بوصی واز وصی بامام واز امام بحجّت . درست شذ کی بکمی وافزونی اشخاص فضایل زیادت ونقصان نگردذ . فاعرفه .

---

2 هندوان : هندون ، در متن اصلی ‖ 6 هندوان : هندان ، در متن اصلی

جستار ششم

در آنك حركت مدوّر يعنى جنبش گرد علّت حركات حيواناتست

(١) بدانك هر چيزرا از فروع علّتيست ، كى آن چيز پيش از آن اصول طبيعى پيذا نتواند شذ ونتواند پيذا شذن چيزى طبيعى بى علّت . وبدانك حركت حيوان فروع طبيعت است وچاره نيست از آن ، زيراك حيوان كى همى پيذا شوذ فروع اند ونشايذ بوذن كى حركت حيوان اصول بوذ . پس چاره نيست كى آنرا اصولى بكار بايذ ، زيراك علّتها نسبت بمعلولات خويش برذ ؛ ودر عقل واجب آمذ كى علّت حركت هم حركت بوذ ، زيراك اگر ما ايذون گوئيم [26b] كى علّت حركت كميت است ــ يا اضافت يا جوهر ــ اين مخالف بوذ ، از بهر آنك گفتيم : علّت مشاكل معلول بوذ. وچون لازم آمذ كى علّت حركت هم حركت بوذ از بهر مشاكلت ، پس واجب آمذ نظر كردن در اصول حركت : نگاه كرديم تا كذام حركت مشاكل بوذ حركت حيوانانرا از انواع حركت . پس چون نگاه كرديم حركاترا ، ديذيم كى قسمت بر گرفت : قسمى حركت مدوّر بوذ وقسمى حركت مستقيم . پس چاره نيست كى علّت حركت حيوان يا حركت مستقيم بوذ يا حركت مدوّر . اگر ايذونك حركت مستقيم علّت حركت حيوان بوذ ، لازم آيذ كى حركت حيوان بر يك سوى بوذ ، واين نه موجودست در حركت حيوان بل كى حركت حيوان بهَر سو بوذ . پس چون حركت حيوان

6 - 7 فروع ... فروع اند ... : اصول : چنين است در متن اصلى

بهَر سو بوذ ، لازم شذ کی حرکت مدوّر علّت حرکات حیوان بوذ . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی حرکت حیوان مانندهٔ حرکت مدوّرست ، زیراك حرکت مدوّر در جرم مدوّر ظاهرست بکلّیت کاوّل آن جز آخر آن بوذ . ودیگر حیوان چون حرکت کنذ حرکت ازو پیذا شوذ در هر سوی ونتوان اندیشیذن از میان حرکت اوّل واز میان حرکت آخر . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی ظاهرست وبدلیل توان کردن کی حرکت مدوّر علّت حرکات حیوانست : آنست کی همی بینیم کی حیوان حرکت کنذ آنگه کی خرشیذ ظاهر شوذ ، وچون خرشیذ بغروب رسذ کمتر حیوانات بیرون آینذ از جایگاه خویش ، وآنك بشب بیرون آینذ چون خوك وکفتار وبوم ومار وکژدم اند ، وبیشترین چیزها کی در شب پذیذ آینذ ، بر اندازهٔ شب باشند . ازین جهت گفتیم : حرکت مدوّر علّت حرکات حیوانست . فاعرفه .

جستار هفتم

در آنك انواع معدودست

(۱) آگاه باش کی اگر انواع شمرده نبوذی ، واجب کردی اندرو کمی وبیشی چنانك در اشخاص واجب کنذ ، زیراك اشخاص شمرده نیست واشخاص از شمار بیرون شذ وکس بر عدد آن واقف نشوذ ، ومتولّدات [27a] نبوذ مگر مکانی وزمانی ، ومکانها < ءِ آن > مختلف ست وزمانهاءِ آن همچنین . وهرگاه کی مکان وزمان قوی بوذ ، اشخاص بسیار گردذ . وهرگاه کی ضعیف بوذ ، اشخاص کم شوذ . اما انواع نه از جملهٔ متولّداتست ، بل کی

6 ظاهرست : ظاست ، در متن اصلی .

انواع صورتهاست فرا چکیذه از عقل وچاره نیست کی چنان بایذ کی شمرده بوذ . پس درست شذ کی انواع شمرده است . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی انواع قالبهاست نگاه داشته در جرم مدوّر یعنی در فلك ستارگان کی از حال خویش بنگردند . اما اشخاص متولّدست از استحالات امّهات : هرگاه کی استحالات بسیار شوذ متولّدات بسیار شوند ، وچون استحالات کم شوذ ، متولّدات کم شوذ . واگر ایذونك انواع شمرده نبوذی ، روا بوذی کی در آن زیادت ونقصان بوذی . وچون زیادت ونقصان بوذی ، واجب کردی کی اندر جرم مدوّر زیادت ونقصان پذیذار شذی ، وبه نقصان جرم مدوّر نقصان انواع بوذی ، وبنقصان انواع نقصان جرم مدوّر بوذی . واین نه ظاهرست البته کی در جرم مدوّر صورتی نو پیذا شوذ یا صورتی از صورتهاء او باطل شوذ . واما استحالات امّهات چون ظاهرست کمی وبیشی در اشخاص آشکاراست کی حاجت نیست بگواهی کی گواهی دهذ بر زیادت ونقصان او ، واز بهر این معدودست انواع . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی انواع صورتهاست فرا چکیذه از عقل اوّل : اگر ایذونك نه معدود بوذی ، نا دانسته بوذی ؛ وچون نا دانسته بوذی ، در آن خلاف بوذی ؛ وهرگه کی در آن خلاف بوذی ، نه آن صورت فرا چکیذه بوذی از عقل ، زیراك عقل جوهریست یك گونه باتّفاق . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی انواع گفتاریست بر بسیاری اشخاص مختلف ــ یعنی کی اشخاص بسیار یك نوع شوذ ، ــ اگر ایذونك شمرده نبوذی ، چون

13 معدودست : نه معدودست (!) در متن اصلی .

گفته شذی کی اشخاص در زیر انواع است ــ از جهت کمی وبیشی ــ تا باشذ کی نوعی بینی در زیر او اشخاص بسیار [27b] ونوعی بینی در زیر او اشخاص کمتر ؟ ودر انواع کم وبیش از آن نیفتذ کی طبیعت انواع‌را نگاه تواند داشتن ، زیراك انواع صورتهاست فرا چکیذه از عقل وهمی نگردذ در صورتهاءِ خویش ، وطبیعت آنرا از آن نگاه تواند داشتن کی آن شمرده بوذ ، اما اشخاص نه چون انواع است کی طبیعت آنرا نگاه تواند داشتن ، زیراك نه معدودست . درست شذ کی انواع شمرده است . فاعرفه .

مقالت ششم

در خلق خامس

جستار اوّل

در چگونگی سبك گشتن پیغمبری پیغامبران

(۱) هرچیزیرا از آفرینش مغزی هست کی چاره نیست کی آن چیز پیذا شوذ ومنفعت خویش پیذا کنذ ، ــ آن منفعتها کی درو نهاذه است . وما گفتیم کی مغز حیوان مردم ناطق زنده است وپیذا شذ منفعتهاءِ مردم ، وآن پیشهاءِ عجیب است کی مردم پیذا کرد بعقل خویش وبلطافت فطنت وبصفوت هنر خویش . وهمهٔ کار از آفرینش بمردم رسیذ ، واز پس مردم در آفرینش صورتی پیذا نشذ کی بشرف از مردم برگذشت . واجب آمذ کی مغز مردم در سخن بوذ ، لیکن همه سخنهاءِ مردم کی در یك دور برانند چون شیر دوشیذه بوذ کی در خیك همی زنند تا از آنجا روغن گرد آیذ . ودیگر :

آن سخنان مردمان کی در یك دور گرد آیذ وبلطافت آن مشکل شوذ پذیرفتن یك تن‌را ، وآن سبك گردذ بر زبان او تا بذان پیغمبری بتواند پذیرفتن ؛ واز بهر آن کی چنین بوذ آن سخن در دل قوم او جایگاه گیرذ ، کی آن سخن مغز آن سخنانست کی ایشان در مجلس خویش همی رانند ، تا گوش‌را شنیذن خوش آیذ از بهر آنك آن رنگهاست کی نزدیك ایشان بوذ . اینست سبك گشتن پیغمبری پیغمبران . فاعرفه .

(۲) واین‌را معنی دیگر است کی آفریذگار داناست بمصلحت بندگان خویش ، وآنچ ایشانرا ببایست از سعادت در سیاست دنیاوی آنرا در اجرام علوی عقدهاءِ بسته پذیذار کرد سخت محکم ، وهر عقدی برابر شخصی کرد خاصّه ، [28a] که چون هنگام زاذن مولودی شریف بوذ ، از آن عقدهاءِ بسته یکی بگشایذ ، تا پیوسته شوذ آنکس‌را کز آن بهره‌مندست قوّتهاءِ شریف با سعادتها ونیکیها ، تا همیشه خذاوند کرامت در خویشتن چیزها بینذ از روشنائی عالم ملکوت وغلبه کرن جبروت ، تا بذان توانا شوذ بر پذیرفتن سخن ایزذ وواقف گردذ بر آن شریعت کی درو رنگهاءِ روحانیست وسیاستهاءِ شریعی ، تا آنکسها کی پذیراءِ آن باشند نیك‌بخت گردند همچنانك منکران بذو بدبخت شوند . فاعرفه .

(۳) وسبك گشتن پیغمبری پیغامبرانرا چگونگیی دیگرست ، وآن پیذا شذن کار کردن عقلست ، ازیرا کی هر چیزی‌را از اوّل آفرینش تا بآخر کار کرد نهایتیست : همچون پیذا کردن کارهاءِ امّهات واجرام علوی در موالید ، وکار کردن قصد نفس در نبات وحیوان وپیذا شذن خاصّیت نفس

در مردم از جهت سخن . پس نماند چیزیرا از آفرینش شوقی بکار کردن مگر عقل‌را بخداوندی وبزرگواری ، ودر نخورد ذرّه‌ئی از کردن کارها مگر غلبت کردن وبزرگواری پیدا کردن ، ومهتری وبزرگواری وغلبه کردن آن بوذ کی غلبت او مر شریفتر چیزیرا بوذ وآن مردمست . پس فرا چکید از عقل روشنائیها ؛ پس از طبیعت ونفس شخصی بساختند با تمامتر اعتدالی ولطیف‌تر طبعی وکامل‌تر هیأتی ، تا قابل آن تأیید عقل شذ تا برکت آن بنفس وطبیعت رسیذ ونیکیها وبرکتهاء ایشان سبك شذ ، تا از آن چیزهاء بسیار پذیذ آمذ . اینست چگونگی سبك گشتن پیغمبری پیغمبران . فاعرفه .

جستار دوّم

در غلبه کردن پیغمبری سخن‌را واهل سخن‌را

(۱) از بهر آن غلبت همی کنذ کی پیغمبری مفردست وبی انباز در زمانهٔ خویش ـ وسخن گفتن در میان مردمان بانبازیست ، ـ تا آنکس کی اورا پیغمبری رسذ أیمن بوذ بذانچ بذو رسذ وداند کی ازو بکس دیگر نشوذ ، کی پس میان او وآنکس منازعت بوذ واختلاف . [28b] وسخن‌گویان در عالم بسیارند واختلاف ومنازعت بسیارست از جهت کثرت ایشان . پس گروهی میل کنند بپیغمبران بذان جستن مخالفت کی ایشانرا بذان نطق با پیغمبران انبازی بوذ ، وبهری عاجز گردند اورا از بهر خاصّیت رسالت . پس این مردمان کی با او بسخن انبازند اورا غلبه نتوانند کردن ، از بهر فزونی رسالت کی اورا بوذ بر نطق ، واو ایشانرا غلبه کنذ . فاعرفه .

3 - 4، 10 - 11 غلبت ... وغلبه ... غلبت ... غلبه ... غلبت : چنین است در متن اصلی.

(۲) ودیگر کی پیغمبری پنهانست از بهر آنک آن از خداست کی کس آنرا بسخن در نتواند یافتن . واگر ایذونک پیذا بوذی ، توانستی در یافتن . وسخن‌گفتن ظاهرست ، زیراک آن در هر کسی نهاده است . وهر کسی آنرا در نتواند یافتن وبر آن واقف شذن . وچیزهاء پنهانی والهی همیشه غالب‌تر وقوی‌تر بوذ از چیزهاء طبیعی وظاهری . ازین جهت پیغمبری غلبه کنذ سخن‌گفتن‌را . وخداوند پیغمبری اگر توانا نبوذی، کی سیاست ایشان کردی ، ایشان اورا گردن ننهاذندی . پس غلبهٔ پیغمبری لازم کرد بر نفسهاء ایشان طاعت او داشتن واقتدا بذو کردن و بر احکام وحدود او برفتن ونگاه داشتن . وسخت‌تر غلبهٔ پیغمبری سخن‌را واهل سخن‌را آنست کی بسیار کسانرا بینی کی دعوی‌دار سخن اند ، کی همی دعوی کنند بفقیهی ، وایشان بیاری خداوند رسالت برخداوندان سخن غلبه کنند ، با آنک نزدیک ایشان از علم پیغمبری وشریعت بهره نیست . واگر پیغمبری در اصل خوذ غالب نبوذی ، نرفتی دعوی‌دارانرا آنچ رفت وبا زارهاء ایشان هیچ نبوذی . پس درست شذ کی پیغمبری غلبه کنذ سخن‌را واهل سخن‌را . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی با پیغمبری شمشیر وتازیانه وزندانست ونیز توفیق وتأیید ونصرت هست . اما آنچ تعلّق بشمشیر دارذ جهاد وغزو کردنست وقصاص کردن ودست وپای بریذن دزدانرا وراه زنانرا ، وتازیانه زذن آن کسان‌را کی زنا کنند ومی خورند ، وبر دار کنند آن کسان‌را کی بر زمین فساد کنند وبیرون رانند از شهر . [29a] اما تأیید وتوفیق ونصرت مشرف شذن او بوذ بر قرار چیزهائی کی بوذ وباشذ ، ونیست در سخن‌گفتن این خصلتها .

ازین جهت پیغمبری غلبه کنذ سخن‌را واهل سخن‌را . فاعرفه .

جستار سوّم

در علّت راست‌گوی داشتن پیغمبر پسین پیغمبر پیشین‌را

(۱) اگر پیغمبر پسین منکر شوذ پیغمبر پیشین‌را ودعوی کنذ کی پیغمبری اوراست واز پس او پیغمبر نبایذ واز پیش او پیغمبر نبوذ ، انکار مردمان بذو بیش بوذ وکار او سخت‌تر افتذ وحجّت مردمان بذو بزرگتر بوذ . وچون براست دارذ پیغمبر پیشین‌را ، کار پیغمبری خویش استوار بکرد ، زیراك بگفت کی «پیش از من کسی بوذ کی همین دعوی کرد که من همی کنم» وحجّت باشذ اورا بر آن کسان کی منکر شوند بذو کی گویذ : «چرا منکر شویذ پیغمبری مرا ؟ کی من همان دعوی می کنم کی آنکس کرد کی پیش از من بوذ وهمان راه دارم کی او داشت .» ازین جهت واجب آمذ کی پیغمبر پسین براست دارذ پیغمبر پیشین‌را . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی پیغمبران چون اندامها اند پیغمبریرا ، کی راست نگرذذ پیغمبری مگر بتمامی اندامها وجوارح . وهرگه کی در اندامی نقصان پذیذ آیذ ، آن نقصان باز دهذ به بیشترین اندامها ، کی ایستاذن پیغمبری نبوذ مگر بتمامی آن اندام ، واگر پیغمبر پسین براست ندارذ پیغمبر پیشین‌را ، اندام خویش‌را معطّل کرده باشذ وسستی در آورده . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی میان دو پیغمبر کز پس یك‌دیگر باشند پیوستگی

بوذ ومشاکلت ، ودرستی بوذ هر دورا بیکی حقیقت ، کی منزلت رسول پیشین چون حدّ قوّت بوذ ومنزلت رسول پسین چون منزلت فعل . وچیز هرگز در حدّ فعل نشوذ تا در حدّ قوّت نباشذ . پس واجب شذ بر آن رسول کی در آخر بوذ – کی بحدّ فعلست – کی براست دارذ آنرا کی در حدّ قوّت بوذ ، زیراك اگر منکر شوذ بذو ، منکر شذه باشذ بقوّت خویش کی از آن بیرون آمذ بحدّ فعل . [29b] وچون منکر شوذ قوّت خویش‌را ضعیف شوذ کردارهاء او . وچون کردارهاء او ضعیف شوذ ، سخنان او در دل امّتان او جای نگیرذ . وچون رسول پسین < پیشین > را براست دارذ ، واجب بوذ بر آن پیغمبر کی از پس او باشذ ، اورا براست داشتن . اکنون واجب آمذ بر پیغمبر کی آخر بوذ براست داشتن همه پیغمبران پیشین‌را . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی براست داشتن رسول پسین پیشین‌را فایده‌ئی بزرگست ، وآن آنست کی امّتان چون بینند کی این پیغمبر پیغامبران ایشانرا براست داشت وفضایل ایشان پیذا کرد ، ایشانرا دشمنی او کم شوذ ومیل ایشان بذو پیذا شوذ ، همچنانك اگر او منکر شوذ پیغمبران پیشین‌را ، بذان رسول عداوت ایشان محکم شوذ وازو نفرت گیرند . وهرکه بر عداوت بیستاذ از ایشان ، جمله آن بوذند کی نشناختند از پیغمبران خویش بجز از تقلید محض دور از حقیقت ، تا بر بی‌راهی دلیر شذند واستکبار کردند در آمذن اندر طاعت او وپذیرفتن ملّت او ، تا زیان‌کاران شذند ؛ ونشان

3 نشوذ : شوذ ، در متن اصلی . ‖ 10 پیغمبر : پیغمبری ، در متن اصلی .

این سخن آن دروغها بوذ کی همی گفتند . فاعرفه .

(۵) ودیگر : براست داشتن پیغمبر پسین پیشین‌را علّتی بزرگست باریك ، وآن آنست کی بسیاری پیغمبران پسین بر شریعت پیغمبران پیشین بوذند ومدّتی بر آن شریعت همی کار کردند ، وبپیغامبری رسیذند . اگر بدروغ‌زن کنذ آن کس‌را کی در شریعت او همی کار کرد ، در تن خویش ضعف آورده باشذ وخویشتن‌را ذلیل کرده ، از بهر آنك براست داشت آنکس‌را در وقتی کی اورا پیغمبری نبوذ ، ومتّهم شذ در پیغمبری خویش ، ودرو ظنّهاء تباه پذیذ آمذ کی کسی‌را براست داشت کی از راستی او آگاهی نداشت وکسی‌را غره شذ کی اورا بفریفت . دیگر بایذ کی اندرو تهمت پذیذ نایذ بذان شرف کی او بخویشتن دیذ در طاعت او ، وپس براست داشت آنکس‌را کی در شریعت او همی کار کرد وخذایرا بذان دین همی پرستیذ ؛ ایمن شوذ بذین از ظنّهاء تباه [30a] واز خویشتن بدور کنذ سخنان ضدّان . ازین جهت واجب آمذ کی رسول پسین براست دارذ رسول پیشین‌را . فاعرفه .

جستار چهارم

در علّت بشارت پیغمبر پیشین پیغمبر پسین‌را

(۱) رسول پیشین برسول پسین بشارت دهذ از بهر آنك او بخویشتن بشارت همی دهذ ، زیراك آن حدّ پیشین پسین‌را چون چیزی بقوّتست وپیغمبر پسین چون چیزی بفعلست ، چنانك گفتیم . وچیز کی در قوّت بوذ آرزو کنذ کی در حدّ فعل آیذ . پس از بهر آرزومندی خذاوند قوّت تا بفعل

بیرون آیذ ، ازین جهت بشارت دهذ بپیغمبر پسین . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی اگر رسول پیشین منکر شوذ رسول پسین‌را ، همیشه رسول پیشین فاضل‌تر بوذ وشریفتر ، وآن شریعت وکتاب کی او آرذ تمام‌تر بوذ وروشن‌تر . واگر او بشارت ندهذ بذان پسین ، مردمان‌را رغبت در دین او ضعیف بوذ . پس چون بشارت دهذ بآمذن آن حدّ پسین ، رغبت کنند پذیرفتن دین اورا رغبت کردنی محکم ، وانتظار کنند آمذن اورا ازیرا کی انوار ملکوت آن حدّ پسین‌را افزون‌تر بوذ ببسیار از آنك اورا . ومثال این چنانست کی کسی مهمانیی کنذ وطعام وشراب گوناگون حاضر کنذ وگویذ ایشان‌را : «اگر بمهمانی من رغبت کنیذ وطعام من بارادت بکار بریذ ، شمارا مهمانی دیگر دهم ازین نیکوتر .» ایشان رغبت کنند مهمانی دیگررا . فاعرفه .

(۳) دیگر : اگر پیغمبر پیشین بپیغمبر پسین مژده ندهذ ــ وواجب است پذیذ آمذن آن حدّ پسین ــ ، چاره نبوذ منکر شذن با او ؛ واین بنادانی بوذ یا از حسد . اگر ایذونك نادان گشت این پیشین بآمذن آن پسین ، این کس نه از آن کسانست کی ایزذ اورا بر غیبهاء خویش مطّلع کرد ، وآنکس کی ایزذ اورا بر غیبهاء خویش مطّلع نکنذ ، سزاوار نیست بر پیغمبری ایزذ . واگر ایذونك از بهر حسدست ، [30b] حسد نکوهیذه است ، وپیغمبران مقدّس ومؤیّد اند ودورند از حسد . پس چون مژده دهذ رسول پیشین رسول پسین‌را ــ آنك واجب است پیذا شذن او ــ ، این پیشین علم وشرف خویش ظاهر کرد ومطّلع شذ بر آن غیب کی ایزذ

پیغمبران خویش‌را ارزانی داشت وایشانرا ظاهر کرد ، ودیگر کی بیزار شذ از حسد کی آن ضدّ این حالت است . ازین جهت واجب آمذ مژدهٔ پیغمبر پیشین بپیغمبر پسین . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی مژده داذن پیغمبر پیشین پسین‌را دور کردن کبرست وبزرگواری از تن خود ، وآن قوّت از خویشتن دور کنند کی بذان منکران منکر شذند بخذائی خذای خویش وبذان دعوی کردند در خذائی . وریاست پیغمبری ریاستی بزرگست ، ومقدار آن بسیارست . وخذاوند پیغمبری در نفس خویش چیزهائی بینذ از عظمت وقدرت کی وصف آن بنتوان کردن . اگر ایزذ اورا نگاه ندارذ از تکبّر تا او نگاه نکنذ بلندی منزلت خویش بحقیقت ، چون ایزذ اورا مطّلع کنذ بر آمذن آنکس کی از پس او بوذ ؟ ودیگر از آن آفرینها کی اورا در خزانهٔ ایزذست — عزّ وعلا — وروشنائیهاء ملکوت کی بدهذ بندگان خویش‌را کی بر آن چیزها مطّلع شوند کی آنرا صفت نتوان کرد ، آنگه تواضع او پیذا شوذ وگردن نهاذن : بشارت دهذ آن حدّ پسین خویش‌را ، واین شرف وبزرگواری او بوذ ، ودور کردن بوذ از خویشتن ربوبیّت یعنی خذائی . واجب آمذ بشارت پیغمبر پیشین پسین‌را . فاعرفه .

جستار پنجم

در آنك یك پیغمبر حجّت خذای بر پای نشوذ

(١) ایزذ تعالی نظر کردن لازم کرد حجّت‌را وفرستاذن پیغمبرانرا

4 داذن : دان ، در متن اصلی .

وبدانك يك پيغمبررا خاصّه نكرد . وعلّت درين باب آنست كى زمان بر يك حال نمى ماند ، بل‌كى همى گردذ وخلقانرا همى گرداند از جهت روش ستارگان در آسمانها وبريذن ايشان در گردش خويش بروج ودقايق‌را . وايزذرا [31a] در فرستاذن پيغمبران نه غرض جز منفعت است ، ونه غرض دور كردن مضرّت از خويشتن مگر سياست مردمرا بذانچ بهتر بوذ از سياستها ، تا ايشانرا بذان پايندگى بوذ درين جهان وآن جهان . پس چون اين كى ما نهاذيم حقّست وزمان بر يك حال نمى ماند ، واجب بوذ كى سياستها مختلف بوذ ، همچون زمان وگردش عالم وگردش خويهاء مردمان زمانه مختلف است . واجب آمذ كى هر سياستى‌را خذاوندى بوذ كى آن سياست دون سياستى < ديگر > بوذ . وممكن نيست كى سياستهاء مختلف‌را يك خذاوند بوذ ، زيراك اگر همه سياستها يك تن كنذ ، كار همه كس نتواند بتمامى آوردن واورا غم همه نبوذ . پس اين رضا داذن بوذ بر اباحت وترك اختيار . ازين جهت واجب آمذ كى حجّت ايزذ بيك پيغمبر بر پاى نشوذ . فاعرفه .

(۲) وديگر : اگر ايزذ يك پيغمبر بيش نفرستاذى ، نروا بوذى كى يك پيغمبر بر رسيذى بهمه شريعتها وبر همه حقيقتها كى از بر شريعتها نهاذه است وبر آن معنيها كى در كتابها سبك شذه است بر زبان پيغمبران پسين ، زيراك آنچ پيغمبران پيشين‌را بهر افتاذ اندكى بوذ از انوار ملكوت ايزذ وسياستها وكتابها وشريعتهاء پيغمبران پسين كى خاصّه گشتند بر ره يافتن از ملكوت ايزذ . وكلمهٔ ايزذ حجّت ايزذ بوذ بر بندگان ايزذ ؛ واگر نبوذى ،

باطلِ شذن حجّت ایزذ بوذی . وایزذ حجّت خویش‌را باطل نکنذ ، بل‌کی بر پای دارذ حجّت خویش‌را وظاهر کنذ ، تا بذان باطل‌را ببرذ . پس درست شذ کی بیك پیغمبر حجّت ایزذ بر پای نشوذ . فاعرفه .

(۳) ودیگر : اگر ایزذ پیغمبرانرا پذیذ نکردی وتأخیر کردی تا بذان وقت کی خاتم پیغمبران پذیذ آمذی کی کرامت کردی اورا بقرآن مبین وشریعت حنیفی ، مردمان زمانهاءِ پیشین محتاج بوذندی حجّت ایزذرا وایزذ [31b] حجّت خویش باطل کرده بوذی مدّتی دراز . پس نه جایز بوذ کی ایزذ حجّت خویش‌را باطل گرداند همیشه یا مدّتی دراز . پس واجب آمذ فرستاذن پیغمبران در زمانهاءِ گذشته وهمچنین در زمانهاءِ مانده . درست شذ کی بیك پیغمبر حجّت ایزذ بر پای نشوذ . فاعرفه .

جستار ششم

در معنی نسبت فرو آمذن بعیسی

از میان همه پیغمبران

(۱) معنی نسبت فرو آمذن عیسی از آسمان بزمین آنست کی در مسیح مثال آدم دیذار شذ کز آن درخت بخشیذ کی اورا از آن نهی کرد ، زیراك عیسی در گسترانیذن علم وحکمت ـ کی رفت میان یاران خویش ـ بنگردانیذ شریعت موسی مگر شنبه کی یك شنبه کرد ؛ وهمیشه حواریین خویش‌را رنگ همی داذ رنگهاءِ روحانی ، تا آن وقت کی ازین جهان بیرون شذ . وتقدیر ایزذ چنان بوذ کی شریعت پیشین منسوخ شوذ

6) مردمان : ومردمان ، در متن اصلی .

وشریعت تازه پذید آیذ . پس از پس عیسی هفتی از هفتان بگذشت تا تقدیر افتاذ ـ از آن کسها کی در دَور او بوذند ـ تألیف کردن آن شریعت ودر عیسی بست ، وآن آنست کی امروز در دست ترسایانست . وایزذ حکایت کرد از مسیح کی او نشان رستخیزست ، یعنی آنك مسیح پیذا کرد حوارین خویش‌را از علم وحکمت ، آن علم خذاوند رستخیزراست . ومعنی فرو آمذن عیسی از آسمان آن بوذ کی آن علم وحکمت کی عیسی همی پیذا کرد ، خذاوند قیامت‌را پیذا شوذ . ودر بهری از اخبار ظاهرست کی مهدی عیسی مریم بوذ ، یعنی آنچ عیسی همی پنداشت در نفس خویش تقدیر آن در مهدی بوذ . ازین جهت نسبت کردند فرو آمذن بعیسی از میان پیغمبران .

(۲) ودیگر کی شایذ بوذن کی معنی این آنست کی هر پیغمبری‌را از پیغمبران نصرت بوذ بر دشمنان خویش تا دولت او راست گشت ، مگر [22a] عیسی‌را کی اورا از دشمنان سختی رسیذ وازین جهان بیرون شذ ونصرت نیافت بر دشمنان خویش . پس ایزذ وعده کرد کی قیامت اورا نصرت کنذ وبر انگیزذ اورا با ظفر ونصرت . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی مسیح منسوبست بروح خذا وکلمهٔ خذا کی بدمیذ در مریم از جهت بر رستن وزاذن اورا . بدانك همه شریعتها چون کالبذست کلمهٔ خذای‌را ، وکلمهٔ خذا چون روح است همه شریعتهارا ، ووعده کرد ایزذ کی قیامت نزدیك فرو آمذن عیسی بوذ ، یعنی فرو آمذن کلمهٔ خذا ، تا بذان شریعتها زنده گردذ ومنفعتهاء آن پیذا شوذ ، وآشکار شوذ آنچ در

شریعتها پنهانست از حقیقتها وسرّها . اینست معنی فرو آمذن عیسی از آسمان . فاعرفه .

جستار هفتم

در معنی نسبت خداوند قیامت بمهدی

(۱) مهدی آنست کی مردمانرا راه نمایذ ؛ وهمه پیغمبران از پیش او مردمانرا راه نموذند براه خدای ، ولیکن سخنهاءِ ایشان پوشیده بوذ وعلمهاءِ ایشان در حجاب بوذ ، زیراك زمانها چنان واجب کرد . پس چون کار بغایت رسیذ ونزدیك آمذ بر داشتن حجابها وپیش آمذ دَور کشف ، آشکارا شوذ برهانهاءِ روشن ودلیلهاءِ آن آراسته شوذ . پس آنکس کی در آن زمانه پذیذ آیذ مردمانرا راه نمایذ بی حجاب وبی رمز ، وهمه علمی کی در شریعتها ودر کتابها بوذ وهر حکمتی وسرّی پوشیده بر خلق بگشایذ . پس نام آنکس مشتقّ بوذ از «هدی» ، یعنی هیچ کس‌را ازو واز دعوت او بیرون شذن نباشذ ، وگریختن نبوذ کس‌را از برهانها وحجّتهاءِ او ، زیراك او مردمانرا راه نمایذ بذانچ در حقیقت ایشانست وبذان علمها راه نمایذ کی بر آن «آفاق وانفس» گواهی دهذ . وبگشایذ بر نفوس علوم ملکوت ایزذ تا نفوس [32b] با حقایق وتأیید یکی گردند ، وراحتها وفرحها پذیذ آیذ ، وهمه معاندان در دین ایزذ شوند باختیار ورغبت وحقیقت وبطاعت در آیند . ازین جهت نسبت کردند خداوند قیامت‌را بمهدی . فاعرفه .

(۲) وچنین گفتند کی چون مهدی بیایذ گرگ وگوسفند بیکجا آب خورند . پس معنی گرگ معنی ضدّست کی اولیاءِ خدای‌را ناهمواری ودشواری

نمایند . ومعنی گوسفند معنی آنکس بوذ کی بذو ایمن باشند واز نیکی او اومیذ دارند . پس ازین معنی بوذ کی موافقت باشذ میان ضدّ وولی از قوّت خداوند قیامت . ومعنی آب خوردن موافقت باشذ میان ایشان در علم وحکمت وکشف حقایق .

(۳) ودیگر چنین گویند کی «مهدی یاجوج وماجوج‌را بکشذ» ، یعنی کی در زمانه ودَور خداوند قیامت آن کسها کشته شوند کی بی راه شذند واعتقاد تباه داشتند . وخون ایشان ریختن شكّ از قلوب ونفوس ایشان بیرون آوردن بوذ ، واز پس آن عدل بگسترانند وجَور بر دارند ، یعنی عدل علم بگسترانند وجور جهل بر دارند .

(٤) ودیگر : مثال نفوس کی در دَور ستر باشند چون مثال بیماریی بوذ سخت کی در تن دارند ، ومثال دَور کشف چون درستی کی اومیذ دارند کی از بیماری جذا شوند . مثال خداوندان دَورهاء ستر چون طبیبانند کی علاج بیماران کنند . وتقدیر ایزذ در مدّت این بیماران هفت دَور بوذ ، وبتمامی دورهاء هفتگانه جذا شذن بیماری بوذ ازین رنجوران . مثال خداوند دَور پیشین مثال آن طبیب بوذ کی بیمارانرا باز دارذ از چیزها خوردن ، چنانك طبیبان هند کنند . ومثال خداوند دور دوّم چون مثال آن طبیب بوذ کی دارو دهذ ، ومثال سوّم وچهارم تا هفتم مثال طبیبانی کی هر یکی چیزی فرمایند از مصلحت طبّ . چون کار بخداوند قیامت رسذ ، بگشایذ ایشانرا از همه بندهاء علّت وبا عادت خویش برذ وغذا [33a] وشراب خویش وبتن درستی رساند . واین نشان مهدی بوذ ، وآن فایدها وعلمها

وحکمتهاء او کی راه نمایست مردمانرا بمهدی وخذاوند دور کشف . اینست نسبت خذاوند قیامت بمهدی . فاعرفه .

مقالت هفتم

در ذکر خلق ششم

جستار اوّل

در آنك بر انگیختن قرین بوذنست

(۱) آگاه باش کی اندر اقاویل حکماء ادیان برفته است کی نفس صورتیست بر انگیخته از عقل اوّل ، واز بهر آن اورا «عقل ثانی» خوانند . وبدانك اندر سخن عرب بر انگیختن «بوذن کردن» بوذ ، ـ چنانك با یعقوب گویذ «الانبعاث انفعال من البعث ، والمنبعث المنفعل ، والمبعوث المفعول .» ـ پس چون نفس صورتیست از عقل بر انگیخته کز نظر عقل پذیذ آمذ ، پس بر انگیختن واجب است مردگانرا وعقل از نظر خویش بر آن نشیند . ازین جهت لازم آیذ آنکس‌را کی اورا فهم نیك بوذ ، کی بر انگیختن همیشه قرین بوذنست ، یعنی کون همیشه قرین بعث است ، تا از نظر عقل نفس بر انگیخته شوذ کآن سبب بقاء طبیعت واز آن متولّدات او بوذ . پس درست شذ کی کون قرین بعث است ، یعنی بر انگیختن قرین بوذنست . فاعرفه .

(۲) ودیگر : چیزها مقدّرست در آفرینش کی بر آن خلقت کی پذیذ آمذ از آن جذا نشوذ از تقدیر آفریذگار وپذیذکُن خویش . وهیچ

چیزی نیست کی جذا شذه است از شکل خویش یا از ضدّ خویش. وشکلها همه در یك‌دیگر بسته است، وضدّها در یك‌دیگر بسته از جهت واسطها کی شکل هر دو طرف ضدّانست. اکنون بر انگیختن یا شکل مرگست یا ضدّ او. اگر ایذونك شکل مرگست، پس ازو جذا نشوذ ودور نشوذ. واگر ضدّ مرگست واجب آیذ کی در میان ایشان واسطهٔی بوذ، کی آن شکل طرف مرگ وطرف بر انگیختن است. وطرف بر انگیختن خلاف مرگست. پس ازین جهت واجب آمذ میانجیی، ونیست میانجی جامع [33b] کی هر دو طرف‌را گرد آورذ ـ بر انگیختن‌را ومرگ‌را ـ مگر زندگان کی ایشان گروگانند بمرگ، وبر انگیختن از بوذن جذا نشوذ ـ یعنی بعث از کون جذا نشوذ، ـ بل اگر بوذن بوذ، بر انگیختن بوذ. واگر بر انگیختن بوذ، بوذن بوذ. پس درست شذ کی بر انگیختن قرین بوذنست، یعنی کون قرین بعث است. فاعرفه.

(۳) ودیگر کی بوذن یافتن آن زندگانیست کی از زنده گم شذه بوذ، چنانك بر انگیختن یافتن آن زندگانیست کز ذات مرده گم شذه بوذ. اکنون مرگ با زندگانی < است > وبر انگیختن با مردگی، یا بر انگیختن زنده‌را < ست > وبر انگیختن مرده‌را. فاعرفه.

(٤) ودیگر کی بر انگیختن موضوعیست یعنی نهاذیست: یافتن ثواب نیك مردانرا یا اندر رسیذن عقوبت بذ مردانرا. همچنین بوذن نهاذیست: یافتن نیك بختی نیك‌بختانرا یا در رسیذن بذبختی بذبختانرا. پس چون

16 یا بر انگیختن : شاید «یا بوذن»

ماننده شذ بیك دیگر ـ یعنی کون وبعث ـ از جهت «یافتن» و«رسیذن» نیکیها وبذیها ، دانستیم کی هر دو قرین یك دیگرند ، وهیچ دو از یك دیگر جذا نشوند . ازین جهت درست شذ کی بعث قرین کونست ، یعنی بر انگیختن قرین بوذنست . فاعرفه .

جستار دوّم

در آنك اندیشه در بسیار بر انگیختن خلاف حقّست

(١) هرگه کی مردم اندیشه کنذ در آنچ در یك دَور بوذند از مردمان آن دَور ـ چنانك مردمان بر آن متّفقند ـ ، چند بر آیذ تا یافتن عدد مردمان در دَور آدم ، وآن هفت هزار سالست ! واز پس آدم عالم‌را بینند کی در هر چندگاه پر شوذ از مردمان . پس آن قوم‌را نهایت بوذ ، وبدل ایشان دیگر بار عالم پر شوذ ـ از پس ایشان ـ از خلق . اگر این خلق‌را گرد کنند بحساب در هفت هزار سال ، شمار این مردمان از عدد بیرون شوذ ، فضله بر آن قوم کی پیش از آدم بوذند . واین کار در گزاف افتذ ونادانی . واگر ایذون واجب آیذ بر انگیختن بسیار ، کی توان اندیشیذن بخشیذن آنك بر ایشان فرو ریخت از عقل ، نصیب هر کسی اندك بوذ ونیکیها کم بوذ ؟ پس اندیشه کردن در بسیار بر انگیختن خلاف حقّست . فاعرفه .

(٢) ودیگر کی [34a] در بسیار بر انگیختن فساد بسیار در آیذ ، زیراك در قوم گذشته کوذکان شیرخواره بوذند ودیوانگان بی عقل کی ایشان پاداش‌را نشایند . ودیگر چنان کسها کی در اطراف زمین اند ـ چون

زنگیان وتُرکان وسندیان ـ اگر ایذونك ایشانرا بر انگیزند وایشان از علمی وعملی کسب نکرده باشند، چون بثواب ابد رسند؟ واگر عذاب کنند ایشانرا، این در خورندهٔ رحمت آفریذگار نیست، زیراك رحمت آفریذگار سرسری نیست، ورحمت آفریذگار بزرگوارست وحکمت است ودر هر چیزی رسیذه است. پس درست شذ کی ایشان بیرون شذند از بر انگیختن بازِ جمع بسیار. پس ایشان وبیشتر از ایشان بر انگیخته شوند چنانك واجب بوذ وسزاوار. فاعرفه.

(٣) ودیگر: اگر توهّم کنند بر انگیختن بسیاررا، خلاف نیست کی ایشانرا با جسم بر انگیزند. وچاره نیست از آن، زیراك یافتن ارواح بی اجسام وحکم کردن بر آن کی چنین بوذ، بهتانی بزرگست. اگر توهّم کنیم در دَورهاء گذشته کی ـ هرگه کی ایشانرا حشر بوذ ـ بیك جایگاه بسنده نبوذ چهار امّهات اجسام ایشانرا، پس ایشانرا افزونیی بایذ در آفرینش ایزذ، وافزونی در آفرینش ایزذ نرواست. واگر ایذونك یك امّهات بس بوذی اجسام ایشانرا، بر کذام چیز بوذی قرار جسمهاءِ ایشان، وزمین همه در کالبذ ایشان شذ، وآنك اجسام‌را بس بوذ از اندازهٔ آنست کی در اجسام افزونی بوذ؟ پس اندیشیذن در بسیار بر انگیختن خلاف حقّست. فاعرفه.

(٤) ودیگر کی: بوذن اشخاص بسیار نبوذ در عالم مگر چندانك در وجه حکمت بوذ. وچرا واجب آمذ کی بر انگیختن بسیار بوذ؟

13 یك امهات: چنین است در متن اصلی.

ونیست در بر انگیختن بسیار هیچ حکمت ، زیراك ایزذ در بوذن این حکمت نکرد کی خلاف حقّست ، وایزذ نکنذ آنچ خلاف حقّ بوذ . پس اندیشیذن در بسیار بر انگیختن خلاف حقّست . فاعرفه .

جستار سوّم

در آنك معرفت بر انگیختن در حجابست از نفس

(۱) بدانك نیست نفس‌را بر انفراد ـ یعنی بتنهائی ـ آن معرفت کی واقف شوذ [34b] بر جوهر خویش . وعلم ومعرفت در مردم آن زمان باشذ کی او پیوسته باشذ بشخص طبیعی کی حواسّ او از آفتها جذا باشذ . وچون نفس جذا شوذ از شخصی از شخصهاءِ مردمی ، معرفتهاءِ او در حجاب شوذ ومعرفتهاءِ او بودیعت در جایگاهی شوذ کی معرفت اندر آن جایگاه بنتوانند ایستاذن . وهر زمانی‌را ووقتی‌را اصول کلامست بر نظم وترتیب ـ یعنی پیوسته ودر خورنده ـ ، کی مدخل علوم اصول وفروع بوذ . وهرگه کی معرفت اوّل آمیخته گرذذ با معرفت آخر ، با معرفت شوذ آن معرفتها کی تنها بشایذ داشتن ، تا معرفت بر انگیختن در حجاب شوذ از نفس . فاعرفه .

(۲) وهرکه او جوهر نفس خویش‌را بشناخت بشناخت بحقّ معرفتهایش وشرف حقیقتهایش ، وپاکیزه کرد نفس خویش‌را از کشیذن جرمها وپیموذن جسمها ، وبدانست کی نفس جوهریست نورانی رنگ کرده برنگهاءِ روحانی کی نقل آن حرفهایست تألیف کرده ولحنهایست بخشیذه واندازهائیست در یافته ، داند فرو آمذن نفس وبیرون شذن او وگذشتن او وبراه در آمذن

16 کشیذن : + بار ، در متن اصلی . وروی «بار» خطی ‖ 19 داند : + کی ، در متن اصلی .

او ، ومعرفت بر انگیختن نجویذ ، زیراك آن زیر حجابهاست کی ندانذ آنرا مگر ایزذ . وهرکه نفس‌را جوهری دانذ بر کشیذه چون اجرام یا جسمی پیموذه ، آن جویذ از نفس کی در جوهر او نیست ودر بی راهیها بمانذ وهلاك خویش بر آرذ . وقول او از آن بنشوذ کی نفس‌را بزندگانی اجسام متفرّق وپراگنده گویذ ، یا جوهر کشیذه وپیموذه کی در وی شوذ ، یا بقاء نفس گویذ بی جسد . واین سخن‌را برهان نیابذ مگر اقناع یعنی پسنده‌کاری بتقلید کی راه مختلفانست ، یا تناسخ نفسها گویذ در اجسام ماننده بفعل عاجزان وجاهلان ، وایزذ دورست ببزرگواری قدرت خویش ولطیفی علم خویش از عاجزی وجاهلی . ازین جهت در حجابست معرفت بر انگیختن از نفس .

(۳) ودیگر کی باطل گرذذ [35a] اومیذ وبیم مردمان کی صلاح دو جهان با آنست ، زیراك بر انگیختن بوذ کی کسی‌را بدرجهٔ عالی برذ ، وبوذ کی کسی‌را بدرجهٔ دون برذ . واگر بداند آنکس کی ایزذ اورا بمرتبتی عالی همی رساند در وقت بر انگیختن ، کسب کردن ضایع کنذ ، تا بذان مرتبهٔ شرف ورفعت خویش نرسذ . پس از بهر این واجب است نشناختن بر انگیختن تا بمانذ اومیذ وبیم بر حال خویش ، تا داوری کنذ ایزذ بر نفسها آنچ در خور نفسها بوذ بر اندازهٔ کردارها . ازین جهت در حجابست معرفت بر انگیختن از نفس . فاعرفه .

جستار چهارم

در آنك بر انگیختن ریاضت نفس است

(۱) هرچند کسب کردن علم نفسهارا ریاضت است ، خوی بذ کم

شذن بوذ نفسهارا از بهر در یافتن جوهر خویش ، وپاك شذن بوذ ایشانرا از پلیذیها . وعلم در نفس بر انگیخته است از آموختن کی همی آموزذ متعلّم از معلّم ، تا قوی شوذ نفس ـ از آموختن کی ریاضت است اورا ـ در عالی شذن از بهر در یافتن نهانیها وبیرون آوردن آن علمها کی بیاموخت از معلّم خویش ، تا بذان جایگاه رسیذ ـ از بهر آن علم ـ کی اگر اورا آنکس ببینند کی در پیش دیذه بوذ ، اورا کسی دیگر پندارذ . واین کس در جوهر خویش از بزرگواری وصفا ولطافت چندان قوّت وشرف گیرذ کز اندازه بگذرذ . پس این کس داند کی این شرف وفضیلت اورا نه از طبیعت رسیذ ، بل‌کی آن کشیذن جوهر او بوذ لبّهاءِ جانهارا کی آنرا صفوت علم بوذ ولطافت آن . درست شذ کی بر انگیختن ریاضت نفسست . فاعرفه .

(۲) ودیگر کی مردمان همه بر آنند کی ایزذ کارها ببازی نکنذ ، بل‌کی آن کنذ بحکمت خویش کی بذان بر داشتن فرو مایگان بوذ وبر داشتن شرف ناکسان ، وبر انگیزانندهٔ آن فعلها ایزذست . واین فعلهاءِ محکم چاره نیست تا بذان شرف < جسم > بوذ یا شرف نفس . اگر ایذونك بذان شرف جسم بوذ ، کذام شرف [35b] توان اندیشیذن جسم‌را وجسم خوذ دست افزاریست ساخته پذیرفتن اثرهاءِ نفس‌را ، کی اندر آن افزونی نتوان اندیشیذن یافت شرف الهی‌را ؟ پس واجب آمذ کی بر انگیختن سبب یافتن شرف ومنزلت نفس بوذ ، مگر آن کسانرا کی بر ایشان کلمهٔ عذاب واجب است پس چون واجب شذ یافتن شرف نفسهارا از بهر بر انگیختن ، نشایذ کی این بوذ مگر از طریق ریاضت ، وسبیل ریاضت معلومست آنکس‌را کی عقل دارذ وفهم

درست . پس درست شذ کی بر انگیختن نفس‌را ریاضت است . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی مردم‌را صحبت کردن با حکیمان وعالمان ریاضت نفس بوذ کی بجوهر صافی فایده گیرذ ازیشان ، وادب گیرذ از ادبهاء ایشان ، وبر آن راه روذ کی راه ایشان باشذ ، وسیرت خویش مانند سیرت ایشان کنذ ، تا نفس او ریاضت گیرذ بدور شذن از رذیلتها ورغبت کردن در فضیلتها ، وکسب کردن او بنفس لطیف هم بذان جسد بوذ کی در اوّل بوذ . پس اگر ایذونك همسایه شوذ با جسدی معتدل‌تر واز بذیها دورتر وبنیکیها نزدیك‌تر ریاضت او سخت‌تر بوذ وکسب کردن او بلطافت پیذاتر . فاعرفه .

ایزد تعالی سبك کناذ اهل حقّ‌را ریاضت بر انگیختن بمنّه !

جستار پنجم

در آنك از بهر بر انگیختن بذبخت نیك‌بخت گرذذ ونیك‌بخت بذبخت شوذ

(۱) آگاه باش کی بسیار بوذ کی سبب بذبختی آن بوذ کی متعلّم‌را استاذی افتذ بی راه وگم شذه ، کی پیش او آراسته کنذ بی راهی خویش وبکار برذ برو نادانی ، تا از پس آنك راه دانذ بی راه شوذ واز پس دانائی نادان شوذ . وبسیار بوذ کی کسی بوذ بذبخت کی عالمی بیابذ عاقل زاهد که راه نمایذ اورا بطریق دین وآن جهان ، تا از پس بی راهی راه راست یابذ واز پس نادانی دانا گرذذ . پس واجب بوذ آنکس‌را کی ایزذ اورا ارزانی دارذ صحبت [36a] راه‌نمایان نیك ، کی ایزذرا شکر کنذ وجهد کنذ بکارهاء نیك وسخن

نیکو آنك او بذان عالی شوذ ، زیراك هرچند او جهد کنذ در کارهاء نیك کردن وسخنان پاکیزه آموختن ، آنچ بذو رسذ از جهت عالمان وحکیمان ـ از پس آنك جذا شوذ از شخص ـ پیوسته بوذ بذو وقت بر انگیختن ، ودر رسذ بذو سعادتهاء عظیم که مشاکل نفس او بوذ ، از بهر آن کوشش نیکو کی او کرده بوذ ، کی آن سبب در رسیذن پاداش عظیم بوذ آنك اورا وعده کردنذ .

(۲) ودیگر هرکه سستی کنذ در نظر کردن برآن علوم کی بذو داذه اند واورا بر آن مطّلع کرده اند ، واو فریفته شذ ببی راهیها وبذانچ اورا راه نموذ آن معلّم کم شذه ، تا اندر رسذ بذو از پس جذا شذن از شخص آن نحوستها کی مشاکل نفس او بوذ ، واین از بهر سستی کردن وغفلت او بوذ کی آن سبب عقوبت رسیذن بوذ بذو . ازین جهت نیك‌بخت بذبخت شوذ ، وبذبخت نیك‌بخت گردذ از بهر بر انگیختن . فاعرفه .

(۳) پس چون هر تنی گروگانست بذانچ کسب کرد از نیکی بنیکی واز بذی ببذی ، وچون توان اندیشیذن آنکس‌را کی او هفت هزار سالست تا بمرد باتّفاق با آنکس کی او دهر درازست تا بمرد ، وکسب نیکی کرده بوذ یا کسب بذی کی جزاء آن عقوبت وثواب بوذ : این جزا بذیشان رسیذ یا نه ؟ اگر بذیشان نرسیذ نه پاداش ونه عقوبت ، گروگان نباشند بکسب کردن خویش ؛ واگر جزا بذیشان رسیذ ، هنوز وقت بر انگیختن نیامذ ، واگر نه سبیل دانش چونست وچگونه بوذ ؛ واجب بوذ نظر کردن در عالی گشتن او وبذانچ کسب کرد ، ونفس‌را بر آن ریاضت افتاذ : چگونه کسب او ، ریاضت شذ اورا ؛ وریاضتها مختلف است وخویها همی گردذ بصحبت نیك مردان وبذ

مردان . واجب آمذ کی از بهر بر انگیختن نیك‌بخت بذبخت گردذ [36b] وبذبخت نیك‌بخت . فاعرفه .

جستار ششم

در درازی وکوتاهی مدّت بر انگیختن

(۱) آگاه باش کی درازی وکوتاهی افتذ بر انگیختن‌را از بهر یافتن متعلّم راه‌پذیر از عالم راه نمای ، ودر یافتن عالم بی راه متعلّم نادان بذبخت‌را بوذ . واین از بهر آن بوذ کی متعلّم راه‌پذیر در عمر خویش عالمی نیابذ ، وبوذ کی بسیار یابذ در هر سالی وهر ماهی . وباشذ کی متعلّم گم شذه کسی‌را نیابذ کی اورا مساعدت کنذ در گم شذگی ، وباشذ کی در هر وقتی بسیار کسانرا یابذ کی بی راهی خویش نزدیك ایشان فرا نهذ . وباشذ کی در عصری فراوان دلیل نیك گرد آینذ وبی راهان بذ گرد آینذ . پس چاره نیست کی بر انگیختن علمهاء راست‌را وعلمهاء تباه‌را درازی وکوتاهی بوذ . وچون واجب آمذ وشایذ کی حاضرست ، روا بوذ کی بر انگیختن بوذ کوتاه‌تر وبوذ درازتر . وعلم آن نزدیك واحد قهّارست .

(۲) ودیگر بوذ کی عالم این علمهاء باریك غامض کی نزدیك او بوذ ، بذان بخیلی کنذ وبهیچ کس نرسانذ کی مستحقّ نیابذ ، وعالم غم همی خورذ بذانك پذیرندهٔ علم نیابذ . وچون پذیرنده یابذ ، اگر همه بندهٔ حبشی بوذ یا رهی سندی ، بگشایذ آن علمهاء لطیف وبذو سپارذ . وچون سزاوار آن علم نیابذ ، پنهان دارذ از فرزندان ونزدیکان خویش . وهمچنین بر انگیختن بر اندازهٔ

14 قهّارست : قهاست ، در متن اصلی .

زمان سخن وحدّ مشاکلت واستحقاق بر انگیزاند پیغمبران ووصیان وامامان وحجّتان ، وهمچنین بر انگیزذ فرعونان وجبّاران وضدّان . ازین جهت دراز وکوتاه شوذ بر انگیختن . فرعرفه .

(۳) ودیگر در وقتی بوذ که عالمی وحکیمی باشذ کی مردمانرا راه نمایذ وعلم خویش‌را بکسی سپارذ کی اندرو هوش وعقل بوذ ، پس آن علم با او بنماند ، بل‌کی زوذ ازو جذا شوذ . وباشذ کی بر گوش او بگذرذ واندر دل او بماند ، زیراك خذایرا در بر انگیختن [37a] سرّهائیست کی آن سرّ در حجابست از خلق عالم وتدبیر آن بدست او بوذ وبازگشت ایشان بذو بوذ وپاداش وعقوبت بذو . فاعرفه .

جستار هفتم

در آنك کارهاء نیك بزرگتر منفعتیست بر انگیختن‌را

(۱) آگاه باش کی کار کردن نیکان بر دو بهر است : یکی عقلی ویکی شرعی . عقلی آن کارها بوذ که باز داری < دشواری خویشتن > از مردمان کی هم جنس تو باشند وبا تو مشاکلت دارند در مردمی ، ونیکی با ایشان همچنانك بتن خویش واجب بوذ ترا بر آن راه رفت کی صلاح تو وصلاح مردمان اندر آن بوذ ، ورغبت کنی بایزذ وشکر کنی اورا بذان نعمتها کی بر تو پذیذار کرد . اما شریعی آنست کی او عالم بوذ بحقّهاء شرایع گزاردن کی بر مردم واجب است آن کارها کی بر تن او واجب کرد وبر خواستهٔ او ، ومعاملت کنند با مردمان بذانچ دین خذا واجب کنند از قبل خذاوندان

13 دشواری خویشتن : رجوع شود بسطر ۷ صفحه ۹۵

دَور . واین هر دو کار ـ عقلی وشرعی ـ بر انگیختن‌را منفعت دارذ ومضرّت ازو باز دارذ آنك بنفسها در رسذ از پس مرگ ، وما پیذا کنیم این‌را ببرهان پیذا کردنی شافی .

(۲) ایذون گوئیم کی کردارهاءِ عقلی کی بذان صلاح این جهانست وقوام او وقوام آن شخصها کی درین عالم اند ، واگر همه مردمان در دنیا کارها آن کنند کی ضدّ کارهاءِ عقلی بوذ ، در عالم تباهی پذیذ آیذ وتباه شذن حرث ونسل بوذ ، وباطل گردذ نظام عالم کی بذانست شرف وزینت وخرمی عالم . پس کی چنین بوذ ، ضرر آن برسذ بر آن کسان کی بر انگیخته شوند در دَورهاءِ مانده ، همچنانك منفعت کارهاءِ نیك ـ کی قوام عالم بذانست ـ در رسذ بر آن کسها کی بر انگیخته شوند در دَورهاءِ مانده . ازین جهت واجب آمذ کی کارهاءِ نیك منفعت دارذ بر انگیختن‌را . فاعرفه .

(۳) ودیگر کی کارهاءِ نیك کردن از اعمال شریعی در بسته بوذ بدولت ویافت برکت ودور شذن بذبختی وتنگ عیشی . پس چون رایهاءِ مردمان یکی گردذ [37b] در کارهاءِ نیك کردن از اعمال شریعی ، نیکیها بسیار گردذ وبرکتها بیش آیذ وپاینده باشذ نیك‌بختیها وکرامتها تا در عالم صلاح بسیار شوذ ، وآن کسانی‌را کی بر انگیخته شوند در دَورهاءِ آخرین نیکیهاءِ بسیار رسذ ، که سبب آن کار بستن کارهاءِ نیك بوذ. دیگر همچنین هرگه کی رایهاءِ ایشان یکی گردذ بر سستی کردن اعمال شریعی ودست باز داشتن ارکان شریعی ومیل کردن بکارهاءِ بذ ، برکتها اندکی شوذ وفساد دایم گردذ وشومیها وبذیها بسیار شوذ ، تا فساد جهان بر مردمان جهان

بسیار گردذ ، تا آنکسهارا کی بر انگیخته شوند در دَورهاء مانده بذیها فراوان رسذ وزبانها ظاهر شوذ . پس درست شذ کی نیکو کاری بزرگتر منفعتیست بر انگیختن‌را . فاعرفه .

(٤) ودیگر کی نیکو کاران تابع باشند یك‌دیگررا ویکی باشند وهمه یك‌دیگررا باشند ودر یك‌دیگر شوند ، اگر عقلی بوذ واگر شرعی ، ازیراك خذاوند علم وورع چون کار بندذ آنرا کی در عقل موجودست ودر شریعت از کارهاء نیك کردن ودشواری خویشتن از مردمان باز داشتن وبه ایشان نیکی خواستن ، دولت بذو پیوسته شوذ ونفس او صافی گردذ وعقل او روشنائی دهذ تا نفس قوی شوذ بر آموختن ورغبت کنذ با معاد خویش وزاهد شوذ درین جهان . ودیگر هر کسی کی شریعتی‌را کار بندذ رغبت کنذ در بستن دیگر شریعت ، زیرك هرکه طهور وشستن بسیار کنذ نماز نیز بسیار کنذ ، وهرکه زکوة مال خویشتن بیرون کنذ رغبت کنذ در گزاردن حجّ تن خویش‌را . پس چون منزلت کارهاء نیك این منزلت است کی مردمرا قوّت دهذ بر جستن فضایل ، وچون کار بندذ بهریرا رغبت کنذ در کار بستن دیگر بهر ، [38a] وشك نیست کی رغبت کردن در فضایل منفعت کنذ نفس‌را ، پس درست شذ کی نیکو کاری منفعت دارذ بر انگیختن‌را . فاعرفه .

(٥) ودیگر : آنکس کی کار بندذ کارهاء نیك‌را < و > دست باز دارذ از بذیها بنفس خویش ، محمودترست وآرمیده‌ترست وغم وتیمار او کمترست ، همچنانك آنکس‌را کی دست از کارهاء نیك باز دارذ وکارهاء بذ

کنذ بنزدیك خویش نکوهیذه‌ترست ووسواس او بیشترست وغم وتیمار او بزرگترست ؛ وشك نیست کی کمی علم او واندوه بسیار او نه از بهر دنیاست ، زیراك اگر از بهر دنیا بوذی بخلاف این بوذی ، وآن آنست کی غم وتیمار بذ مردان کم بوذی از بهر آنك ایشان از دنیا بر خورداری بیش کردند ، وغم وتیمار نیك مردان بیش بوذی از بهر آنك ایشان ازین جهان بر خورداری کمتر گرفتند ، کی آن غم وتیمار ایشان از بهر آن جهان بوذ وآن جهان وعدهٔ بر انگیختن است . فاعرفه .

✡ ✡ ✡

بگشاذیم درین کتاب کی موسومست به «کشف المحجوب» آنچ پنهان بوذ در ودیعتهاء سخن بمقدار توانائی ومساعدت زمان بر اندازهٔ فهمهاء مردمان ، چندان کاُمیذ داشتیم کآن بسندست وشافی . واین جستارهاء لطیف نشایذ مگر خداوندان کمال‌را ، وآن اهل علم وحکمت اند کی جهد کردند بجای آوردن علم ومعرفت < را > ، ومشغول نکرد ایشانرا اغراض این جهان وشهوات ظاهر ، زیراك مفاتیح علم نیفتذ مگر بدست نیك مردان وگزیذگان . وآنك محروم شوذ از شناختن آنك بگشاذیم درین کتاب با سبکی مدخل او وکفایت مخروج او ، سبب محرومی او یا حسدست کآفت آن محرومی است یا متکبّری کردن یا افراط کردن در سیاست کآفت مردمست ــ زیراك از قوّت جهل این غالب‌ترست ، ــ یا نادانیست کآفت آن کوردلی بوذ . اما آن کسها [38b] کی ایشانرا فهم تیز بوذ ومغرور نباشند

---

4 - 5 برخورداری : برخرداری ، در متن اصلی ‖ 15 سبب : وسبب ، در متن اصلی .

بهر سخنی شنیذن وملول نشوند از حقّ طلب کردن ودور باشند از حسد ، سخت زوذ ایشان این‌را اندر یابند وبر آن مطّلع شوند از بهر پایندگی این در نفسها ودوری آن از محالها ونا درخورها . وهرکه واقف نشوذ بر چیزی ازین چیزها کی بگشاذیم درین کتاب ، بایذ کی او آنرا تأویل نکنذ کی مشاکل آن نیست ، زیراك ما آنچ درین کتاب پذیذ کردیم موافق است غریزیهاء خرذرا وآیتهاء قرآنرا . وهرچه‌را دست باز داشتیم از گواهی آوردن از کتاب خذای از بهر آن بوذ کی آن آیتهائی بوذ کی در آن رمزهاء بسیار بوذ ، کی در پیذا کردن آن مقدّمات بسیار بکار بایست .

از خذا حاجت خواهیم کی برکت کنذ مارا در آنچ پیذا کردیم درین کتاب ، وخجسته کنذ آن کسهارا کزین روشنائی ملکوت ایزذ بهره برگیرند ، ومزد بزرگ کناذ در قیام کردن بذین ومزد ایشان فزون کناذ در فایده گرفتن ازین سخنان شریعت ! « وهو خیر الناصرین . » (۱٤۳/۳)

تمّت الکتاب « کشف المحجوب »

---

13 تمت : چنین است در متن اصلی .

فهرست بعضی از اصطلاحات

(اعداد عربی مربوط بصفحه واعداد اروپائی مربوط بسطر میباشد)

ا

آب ۹ 2 ؛ ٤٦ 7 ؛ ٥٣ 6 ؛ ٥٤ 5 ؛

آبا ٥٤-٥٢

ابداع ۷ 2 ، 13 ؛ ۸ 1 ، 5 ؛ ۱۹ 10 ، 11 ، 13 ؛ ۲۰ 2

ابلیس ۲ 2

ابو یعقوب ۸۳ 9

آبهاءِ کبریتی ٥٦ 20

آتش ۹ 2 ؛ ٤٦ 8 ؛ ٥٢ 17 ؛ ٥٣ 8-7

آثار نفس ۳۲ 6 ؛ ٤۹ 18

اثر خرد ١٦ 14

اثر عقل ٢٦ 18

اثرهاءِ نفس ٨٩ 16

اجرام علوی ۹ 3 ؛ ۱۱ 10 ؛ ٥٤ 5 ؛ ٥٥ 18 ؛ ۷۰ 9-8 ، 19

اجناس ١٦ 13 ؛ ٥٥ 9 ، 11 ، 13

اخلاص ۳۷ 16

آدم ٦٤ 8-6 ؛ ۷۹ 15 ؛ ٨٥ 9 ، 13

آرایش طبیعت ٥١-٤٩

ارکان ٢٤ 12 ؛ ٥٢ 8

ازلی (صفات) ۸ 9-8

آسمان ۹ 16 ، 17 ؛ ۱۰ 1 ؛ ٤٦ 18 ؛ ٤۷ 6 ؛ ٥٣ 15-14 ؛ ٧٩ 14 ؛ ٨٠ 6 ؛ ٨١ 1

آسمان دین ٤٧ 8-7

آسمان طبیعی ٤٧ 7

اشخاص ١٦ 13 ؛ ٥٥ 8 ، 10 ، 13 ؛ ٥٩ 10 ، 16 ؛ ٦١ 8 ، 9 ، 19 ؛ ٦٢ 16 ، 18 ؛ ٦٥-٦٣ ؛ ٦٩-٦٧

اصل ٢٤ 20-19

اصل ابداع ٢٠ 2

اصلها (مایها) ٦٣ 11

اصلهاءِ طبیعی ٤٥-٤٣

اصول حرکت ٦٦ 13

اصول طبیعی ٦٦ 5

اصول کلام ٨٧ 11

اصول وفروع ٤١ 13 ؛ ٨٧ 12

اضافت ٦٦ 10

اعراض ١٦ 13

آفاق ٤٨-٤٦

آفاق وانفس ٨١ 14

آفریدگار ١٥-٤

آفریدگاری ١٠ 7

آفریدهٔ اوّل ٧ 3

افلاك ۹ 1 ؛ ۱۰ 19 ؛ ۱۱ 10 ؛ ٤٥ 7 ؛ ٥٢ 5 ، 8

امام ٦٥ 15

امامان ٢١ 2 ، 14 ؛ ٣٩ 18 ؛ ٤٧ 1 ؛

1 ٩٣
امر ایزد ١٧-٢٣ ؛ ٥٢ 5 ؛ — (نفس امر) ٢٢-٢٣ (هم به فرمان ایزد رجوع شود)
امر پیغمبران ٢٢ 9
امّهات ٧ 11-٨ 3 ؛ ٩ 13 ، 14 ؛ ١١ 9 ؛ ٣٠ 13 ؛ ٣١ 3 ؛ ٥٢-٥٤ ؛ ٦١ 8 ؛ ٦٢ 1 ؛ ٦٨ 5 ، 11 ؛ ٧٠ 19 ؛ ٨٦ 12-13
انبعاث ٨٣ 10
اندامهاء پیغمبری ٧٣ 14-18
انوار ملکوت ٧٦ 7 ؛ ٧٨ 18
انواع ١٦ 13 ؛ ٥٥-٥٧ ؛ ٥٩-٦٣ ؛ ٦٧-٦٩
انواع حرکت ٦٦ 14
انّیت ١٩ 12
اوصیا ٢١ 14 (هم به وصیان رجوع شود)
اولیاء ایزد ٢ 7 ، 16 ؛ ٤٣ 12
اولیاء خدای ٢ 2 ؛ ٨١ 20
اهل حقّ ٩٠ 9
اهل خرد وعلم ٥٩ 2
اهل سخن ٧١-٧٣
اهل علم وحکمت ٩٦ 11
آیتهاء قرآن ٩٧ 6-7
ایرانشهر ٦٤ 20
ایرانیان ٦٥ 2 ، 5

ب

با : ابو
باز گشت خلق بخدای ٩٣ 8
باز گشتن حسّ بحاسّ ٣٣-٣٥ ؛ — نطق بناطق ٣٦-٣٧ ؛ — فکرت بتفکّر ٣٨-٤٠
باطن ٢٨ 16
بدبخت ٧٠ 16 ؛ ٩٠-٩٢
بدبختی ٨٤ 19
بر انگیختن (بعث) ٤٦ 16 ؛ ٨٣-٩٦
بربر ٦٥ 6
بروج ٢١ 4 ؛ ٧٨ 3
بشارت (مژده) ٧٥-٧٧
بصر ٣٣ 1
بعث (بر انگیختن) ٨٣ 10 ، 11-16 ؛ ٨٤ 10-12 ؛ ٨٥ 1-3
بعث نفسها ١٦ 18
بوذن ٨٣-٨٥
بوذن کردن (بعث) ٨٣ 9
بوذنیها (مکوّنات) ٣٤ 1
بهشت ٣ 5 ؛ ٢٧ 6 ، 9

پ

پارس ١٦ 3 ، 4
پذیذکُن ٨٣ 19
پذیرندهٔ علم ٩٢ 17
پذیرندهٔ نور عقل ٢٤ 3-8

پیغمبر ٦٥ 15

پیغمبر پسین ٧٣-٧٧

پیغمبر پیشین ٧٣-٧٧

پیغمبران ٢١ 2 ، 3 ، 10 ، 14 ؛ ٢٢ 5 ، 9 ؛ ٣٧ 14 ؛ ٣٩ 18 ؛ ٤٧ 1 ؛ ٦٩-٨٣ ؛ ٩٣ 1

پیغمبری ٦٩-٧٣ ؛ ٧٥ 4 ، 7 ؛ ٧٦ 17

ت

تأویل ٣ 1 ؛ ٢٢ 6 ؛ ٩٧ 4

تأیید ٢١ 1 ، 10 ، 11 ؛ ٧١ 6 ؛ ٧٢ 16 ، 19 ؛ ٨١ 16

تخم دو جهان ٢٣-٢٥

تدبیر ایزد ٤٣ 9 ؛ ٥٢-٥٤

تدبیر طبیعی ٥٣ 18

تدبیر نفس ٣٠ 14

تراکیب ١٦ 18 ؛ ٢٤ 5

ترسایان ٨٠ 3

تُرکان ٦٥ 5 ؛ ٨٦ 1

ترکیب ٥٩-٦١

تشبیه ١٤ 18 ؛ ١٥ 2 ، 7

تعطیل ١٤ 15 ، 18 ، 19 ؛ ١٥ 2

تکوین ١٩ 11 ، 13

تقلید ٢٢ 5 ؛ ٧٤ 18 ؛ ٨٨ 7

تناسخ ٦٠ 4 ؛ ٨٨ 7

توحید ٤-١٥ ؛ ٢٧ 7-8

توفیق ٧٢ 15 ، 19

تولّد ٥٦ 7

تولید ١٩ 10-13

ث

ثواب ٨٤ 17 ؛ ٩١ 15

ج

جایگاه ٨-١٠ ؛ ٤١ 3

جبروت ٧٠ 13

جرم مدوّر (فلك ستارگان) ٦٨ 3-11

جسم ٤ 15 ؛ ٥ 3 ، 17 ؛ ٢٥ 13-16 ؛ ٣٠ 2

جفت گشتن (خرد با نفس) ٢٥-٢٧

جنبش طبیعت ٤٥ 3 ؛ ـ فلك ٤٥ 4

جنبش گرد (حرکت مدوّر) ٦٦-٦٧

جوارح پیغمبری ٧٣ 15

جوهر ٤ 14 ؛ ٥ 2 ؛ ٢٦ 10 ؛ ٣٠ 1 ؛ ٦٦ 11 ؛ ـ اوّل ٧ 7-8 ؛ ٢٦ 10 ؛ ـ ثانی ٧ 8 ؛ ـ جسم ٣٠ 5 ؛ ـ روحانی ٥١ 6 ؛ ـ عقل (نور) ١٥ 17 ؛ ٢٤ 1 ؛ ـ مطلق ٧ 1 ؛ ٢٥ 13 ؛ ـ نفس ٣٠ 2 ، 4 ، 16 ؛ ٣٥ 6 ؛ ٨٧ 15-17

جهات شش‌گانه ٥ 19

جهل ٢٧ 1 ؛ ٩٦ 17 (هم به نادانی رجوع شود)

چ

چرائی ١٧ 8

چگونگی (کیفیت) ١٧ 8

چگونگیهاءِ اندرونی ٧ 6 ؛ – بیرونی ٧ 4

چندی (کمیت) ١٧ 8 ؛ ٥٠ 10 ، 13 ، 17 ؛ ٥١ 1

چیزهاءِ پنهانی والهی ٧٢ 4 ؛ – طبیعی وظاهری ٧٢ 5

چیزی ٤-٥ ؛ – (مائیت) ١٧ 7

چیستی ٣٠ 18 ؛ ٣١ 1

ح

حاسّ ٣٣-٣٥

حجّت (حجّتان) ٣٩ 18 ؛ ٦٥ 15 ؛ ٩٣ 2

حجّت خدای ٧٧-٧٩

حدّ ٥-٦ ؛ ٢١ 13 ، 15 ؛ ٣٠ 2 ؛ – اوّل ٦ 6-7 ؛ – پسین ٧٦ 5 ، 7 ، 13 ؛ – ثانی ٦ 7-8

حدود (حدّها) جسمانی ٥ 18 ؛ – حسّی ٦ 9 ؛ – عقلی ٦ 6 ، 9

حرکت (حرکات ، حرکتها) ٤ 15 ؛ – آتش ٣ 2 ؛ ٤٥ 5-6 ؛ – اختیار ٢٩ 19 ؛ ٣٠ 9 ، 16 ؛ ٣١ 5 ؛ – جوهر نفس ٣٠ 16 ؛ – حیوانات ٦٦-٦٧ ؛ – ستارگان ٢١ 4 ؛ ٤٥ 6 ؛ – ششگانه ٢٩-٣١ ؛ – طبیعی ١٢ 1-2 ؛ – فلک (افلاک) ١٠ 19 ؛ ١١ 15-16 ؛ ١٦ 18 ؛ ٤٥ 11 ؛ ٥٣ 8 ؛ – مدوّر ٦٦-٦٧ ؛ – مستقیم ٦٦ 16-17 ؛ – نفس ٢٩-٣١ ؛ – وهمی ١٢ 2-3

حسّ (حسّها ، حواسّ) ٦ 5 ؛ ٢٦ 15-16 ؛ ٣٣-٣٥ ؛ ٤١ 6 ، 8

حقایق ٢ 1 ؛ ٣٨ 18 ؛ ٣٩ 2 ؛ ٨١ 15 ؛ ٨٢ 4

حقیقت ٢٢ 6 ، 9 ؛ ٧٤ 1 ، 18 ؛ ٨١ 14

حقیقتها ٧٨ 16 ؛ ٨١ 1

حکماءِ ادیان ٨٣ 7

حکمت ٩ 8 ؛ ٦٠ 2 ؛ ٦١ 7 ؛ ٦٢ 12

حیوان ٥ 4 ؛ ٢٦ 1 ، 2 ، 8 ؛ ٢٨ 2 ؛ ٣١ 12-13 ؛ ٣٢-٣٣ ؛ ٤٧ 13 ؛ ٥٦ 8 ، 15 ؛ ٥٧-٥٩ ؛ ٧٠ 20

خ

خاتم پیغمبران ٧٩ 5

خاطر ٣٨-٤٠

خداوند پیغمبری ٧٢ 6 ؛ ٧٧ 7 ؛ – جای ٩ 6 ؛ – جایگاه ٨ 18 ؛ ٩ 12 ؛ ١٠ 2 ؛ – حدّ ٦ 10

خداوند دَور پیشین ٨٢ 15 ؛ – دَور دوّم (تا هفتم) ٨٢ 16-17 ؛ – دَور کشف ٨٣ 1 ؛ – دَور ما ٥٣ 3

خداوند رسالت ۷۲ 11 ؛ – رستخیز
۸۰ 5 ؛ – زمان ۱۱ 6 ؛ – سودا
۳٤ 17 ؛ – سیاست ۷۸ 9-11 ؛ –
صفرا ۳٤ 16 ؛ – علم ۹۵ 6 ؛ –
قیامت ۸۰ 7 ؛ ۸۱-۸۳ ؛ – کرامت
۷۰ 12
خداوندان دور ۹۳ 19-۹٤ 1 ؛ – دورهاء
ستر ۸۲ 12 ؛ – دین ۲۸ 15 ؛ –
سخن ۷۲ 11 ؛ – کمال ۹٦ 11
خدائی خدا ۷۷ 6
خراسان ۱٦ 4-5
خرد ۱۲ 11 ؛ ۱۵-۲۷ ؛ ۳۸ 18 ؛
۳۹ 1 (هم به عقل رجوع شود)
خرشید ٦۷ 8
خلق اوّل ۱۵-۲۷ ؛ ٤۳ 17-19 ؛ –
ثانی (دوّم) ۲۷-٤۰ ؛ ٤۳ 17 ؛
– ثالث ٤۰-۵۵ ؛ – رابع ۵۵ -
٦۹ ؛ – خامس ٦۹-۸۳ ؛ – ششم
۸۳-۹٦

د

درجات آفرینش ۲ 12-14
دعوت ۸۱ 12
دوْر ٦۹ 18 ؛ ۷۰ 1
دور آدم ۸۵ 9
دوْر خداوند قیامت ۸۲ 6
دوْر ستر ۸۲ 10
دور عیسی ۸۰ 2
دور کردن ٤-۱۵
دوْر کشف ۸۱ 8 ؛ ۸۲ 11 ؛ ۸۳ 1
دورها ۲۱ 15 ؛ ٤۰ 1
دورهاءِ آخرین ۹٤ 16 ؛ – ستر ۸۲
12 ؛ – گذشته ۸٦ 11 ؛ – مانده
۹۵ 1 ؛ – هفتگانه ۸۲ 14
دوزخ ۲۷ 9
دوگانگی ٦ 14 ؛ ۸ 11
دیداری ٤۰ 14
دین ۷۵ 11 ؛ ۸۱ 16 ؛ ۹۰ 17 ؛ ۹۳ 19

ذ

ذوق ۳۳ 4-5
ذهن (هوش) ۳۸-٤۰

ر

راست گوی داشتن ۷۳-۷۵
راه پذیر ۹۲ 6-7
راهها‌ءِ دیداری ٤۰ 15
ربوبیّت (خدائی) ۷۷ 15
رحمت آفریدگار ۸٦ 3-4
رحمت خدای ۲۳ 16
رسالت ۷۱ 17-19
رستخیز ۸۰ 4-5
رمزها ۹۷ 7
رنگهاءِ روحانی ۵۰ 3-5 ؛ ۷۰ 14 ؛
۷۹ 18 ؛ ۸۷ 17

روح ۵ 3 ؛ ۲۵ 13-14 ؛ ٦۰ 5 ، 11 ؛ ۸۰ 18

روحانیان ٤٦-٤٨

روح خدا ۸۰ 16

روح مفرد ۲٤ 3

روشنائیهاء عقل ۷۱ 5 ؛ ــ ملکوت ۷۰ 13 ؛ ۷۷ 12 ؛ ۹۷ 15

روم ١٦ 4

رومیان ٦٥ 5

ریاست پیغمبری ۷۷ 7

ریاضت بر انگیختن ۹۰ 9

ریاضت نفس ۸۸-۹۰ ؛ ۹۱ 19-20

ز

زرگری ٦٤ 12-14

زمان ۱۰-۱۲ ؛ ٤۰ 19 ؛ ٤۱ 3 ؛ ٦۷ 18 ؛ ۷۸ 1 ، 7

زمان موهوم ۱۱ 20-۱۲ 1

زمانها ٦۷ 17

زمانهاء گذشته ۷۹ 4-9 ؛ ــ مانده ۷۹ 9

زمین ۹ 1 ؛ ٤٦-٤۸ ؛ ٥۳ 6 ، 14 ؛ ٥٤ 4-7 ؛ ۸٦ 14

زمین دعوت ۳ 7

زندگان ۸٤ 9

زندگانی ۲۸ 3 ، 4 ، 6 ؛ ۳۸ 13 ، 15 ؛ ۸٤ 13-16

زندگانی طبیعی ۳۲ 5-7

زندگانی نفوس ٤۰ 1

زنگیان ۸٦ 1

زینت طبیعت ٤۹-٥۱

س

سابق ۱۷ 15

ستارگان ٤٥ 4 ، 6 ، 8 ؛ ٤٦ 9 ، 11 ؛ ۷۸ 3

سخن ۱۹ 10 ، 15 ، 18 ؛ ۲۰ 1-4 ؛ ۳٦-۳۷ ؛ ٦۹ 18 ؛ ۷۰ 4 ؛ ۷۱-۷۳ (هم به کلمه و نطق رجوع شود)

سخن ایزد ۷۰ 14

سخن گفتن ۷۲ 3 ، 6 ، 20

سخن گوی ۱۹ 14 ؛ ۷۱ 14

سخن مفرد ۱۸ 20 ؛ ۱۹ 9

سعادتها ۹۱ 4

سکون ٤ 15

سمع ۳۳ 1-2

سندیان ۸٦ 1

سیاست ۷۸ 5 ، 10 ؛ ۹٦ 16

سیاست دنیاوی ۷۰ 8 ؛ ــ شریعی ٤۹ 4-9

سیاستها ٤۸ 9 ؛ ۷۸ 6 ، 8 ، 10 ، 11 ، 19

سیاستهاء شریعی ۷۰ 15

ش

شخص (کی در آن سیاست شریعی پیذا شوذ) ٤۹ 7-10

شخص طبیعی ۸۷ 8

شخصهاء مردمی ۸۷ 9

شرف جسم ۸۹ 14-17 ؛ - نفس ۸۹ 14-20

شریعت ۵۳ 4 ؛ ۷۰ 14 ؛ ۷۲ 12 ؛ ۷۵ 3-5 ، 11 ؛ ۷٦ 3

شریعت پیشین ۷۹ 19 ؛ - تازه ۸۰ 1 ؛ - حنیفی ۷۹ 6 ؛ - موسی ۷۹ 17

شریعتها ۷۸ 16 ، 19 ؛ ۸۰ 17-۸۱ 1 ، ۸۱ 10

شریعتهاء پیغمبران ۲۲ 4-5

شعاعات ۵۵ 16 ؛ ۵۷ 3-4

شمّ ۳۳ 3-4

شناختن حقایق ۳ 4 ؛ - خرذ خوذرا ۱۸ 1 ؛ - عقل وحدترا ۱۸ 9

شنبه ۷۹ 17

ص

صراط مستقیم ۳ 5

صفات ٦-۸

صفات آفریذها ۵ 12 ؛ ۹ 7-8

صفات چیزهاء طبیعی ۱۱ 18

صفات عقلی (عقلانی) ۷ 19 ؛ ۸ 1

صفات موالید ۸ 2

صفات (صفت ، صفتهاء) نفس ۵ 16 - ٦ 1 ؛ 18

صفات نفسانی ۸ 2

صفت عقل اوّل ۷ 2-3 ؛ جوهر اوّل ۷ 7-8 ؛ - جوهر ثانی ۷ 8

صناعت (صناعات ، صناعتها ، پیشها) ۳۰ 13 ؛ ۳٤ 4 ، 8-9 ؛ ٤۸ 9 ، 11 ؛ ۵۸ 19 ؛ ٦٤ 12

صورت ٤۰ 13

صورت مردم ۱۲ 14 ؛ ۱۳ 1 ؛ ۲۷-۲۹ ؛ ۲۹ 18 ؛ ٤۸ 5 ، 14 ؛ ٤۹ 1 ؛ ۵۱ 5

صورت موالید طبیعی ۱۲ 18

صورت نوع ٤ 6

صورتهاء افلاك (فلکی) ٤۵ 1-8 ؛ ۵۵ 16 ؛ ۵٦ 1-4 ، 10 ؛ ٦۱ 1

صورتهاء صناعی ٤٤-٤۵ ؛ ٤۹-۵۱

صورتهاء طبیعی ٤۳-٤۵ ؛ ٤۹-۵۱

ض

ضدّان ۹۳ 2

ط

طبایع ۹ 2

طبع ۳٤ 14-17 ؛ ۳٦ ؛ ۵۰ 2-3

طبیبان هند ۸۲ 16

طبیعت ۷ 12 ، 19 ؛ ۸ 3-4 ؛ ۹ 13 ، 15 ؛ ۱۲ 12 ، 15 ؛ ۲٦ 14 ؛

۲۷ 3 ؛ ۲۸ 5-6 ؛ ۳۸ 12 ؛
(خلق ثالث) ٤۰-٥٥ ؛ ٦۹ 5-
6 ؛ ۷۱ 5-7 ؛ ۸۳ 15 ؛ ۸۹ 8

ظ

ظاهر ۲۸ 13
ظاهر شدن عقل ۲۹ 5
ظاهر شریعتها ۱۲ 19
ظلمت ٤۳ 3-4

ع

عالّ ۷ 2
عالَم ٥٥ 12 ؛ — سفلی ٥٥ 11-12 ؛ —
طبیعت ۲۹ 5 ؛ — طبیعی ۲٦ 17 ؛
۲۷ 18 ؛ — علوی ٥٥ 11 ؛ —
لطیف ٤ 7
عالِم ۳۹ 9-10 ؛ ۹۰ 16 ؛ ۹۲ 6-7 ،
15-16 ؛ ۹۳ 4
عالمان ۹۰ 2 ؛ ۹۱ 2
عالِمان این جهان ۲۱ 8
عدل ٤۷ 4 ؛ ۸۲ 8-9
عراق ۱٦ 3
عرب ٦٥ 6
عرض ٤ 15 ؛ ٥ 2
عقل ۷ 13 ، 18 ؛ ۸ 4 ؛ ۱۹ 11 ، 12 ،
۱٤ ؛ ۲۰ 8 ، 9 ، 14 ، 15 ؛ ۲۳
4 ، 6 ؛ ۲٥-۲۷ ؛ ۷۱ 2-6
عقل اوّل ۱۲ 13 ، 17 ؛ ۱۷ 11 ، 13 ؛
۲۰ 3 ؛ ۲۱ 9 ؛ ۲۲ 17 ، 18 ؛
۲۳ 17 ؛ ٦۸ 1 ، 14 ، 16 ؛ ٦۹
4 ؛ ۸۳ 8 ، 11-14 ؛ ۸٥ 15
عقل ثانی ۸۳ 8
عقل جزوی ۲۲ 8
عقل کلّ ۱۲ 4 ؛ ۲۰ 15 ؛ ۲۲ 8
عقوبت ۸٤ 18 ؛ ۹۱ 10 ، 15-16
علّت ٦٦ 11 ؛ — حرکت ٦٦-٦۷ ؛ —
زمان ۱۱ 16 ؛ ۱۲ 5 ؛ — هستیها
وچیزها ۱۸ 3
علّتها ٦٦ 8
علم ٦٤ 2-3 ؛ ٦٤ 17-٦٥ 3 ؛ ٦٥ 11-
15 ؛ ۸۸ 20-۸۹ 10 ؛ ۹۲ 18 ؛
۹۳ 15
علم ایزد ٦ 2 ؛ (امر ایزد) ۲۰-۲۱ ؛
— پیغمبری ۷۲ 12 ؛ — تأیید ۲۱
11 ؛ — محض ۲۰ 17 ؛ ۲۱ 1-2 ،
6 ، 8
علم وحکمت ۷۹ 16 ؛ ۸۰ 5 ، 6 ؛
۸۲ 3-4
علم ومعرفت ۹٦ 12
علوم تأویل ۲ 16 - ۳ 1
علوم ملکوت ۸۱ 15
عناصر ۳۱ 12 ؛ ٥۳ 15
عیسی ۷۹-۸۱

غ

غالب ۱۳ 4

غریزهاء خرد ۹۷ 6
غلبه (غلبت) ۳۲-۳۳
غلبه کردن ۲٦ 13 ؛ ـ پیغمبری ۷۱ - ۷۳ ؛ ـ جبروت ۷۰ 13 ؛ ـ عقل ۷۱ 3-5
غلبهٔ نور ایزد ۲٦ 19
غیبهاء ایزد ۷٦ 15-16
غیر ناطق ۲٦ 2 ، 8

ف

فایده پذیرفتن ۳۱-۳۳
فایده داذن ۳۱-۳۳
فردانیت ٦ 15 ؛ ۸ 13-14 ؛ ۱۵ 10
فردوس اعلی ۳ 5
فرعونان ۹۳ 2
فرمان ایزد ۱۲ 13 ، 17 ؛ ۱۳ 3 ، 7 ؛ ۱٦ 11 ؛ ۱۸ 12 ؛ ۱۹ 4-8 ؛ ۲۳ 5 ، 9 ؛ ٤۳ 10 (هم به امر ایزد رجوع شود)
فرمان شریعتها ۲۲ 10
فرمان عقل ۲۳ 9
فرو آمذن عیسی ۷۹-۸۱
فرو آمذن نفس ۲۷-۲۹ ؛ ۸۷ 19
فروع طبیعت ٦٦ 6
فریشتگان ۲ 12 ، 14 ، 16 ؛ ٤٦ 18 ؛ ٤۷ 6 (هم به ملائکه رجوع شود)
فصول ۱٦ 13
فضایل ٤۰ 14 ، 16 ؛ ٤۸ 16 ؛ ٤۹ 1 ؛ ٦۳-٦۵
فعل اجرام سماوی ۷ 11
فعل نفس ۱۲ 1
فکرت ۳۸-٤۰
فلك (فلکها) ٤۰ 12 ؛ ۵۸ 10 ، 13 ؛ ٦۰ 18 ؛ ٦۸ 4 (هم به افلاك رجوع شود)

ق

قاهر ۱۳ 4
قرآن ۵۳ 4 ؛ ۷۹ 5
قوت فلکی ۵۸ 11
قوّت غضبی ٤۸ 17-19
قوّتها (جسمانی وروحانی) ٤٦-٤۸
قیامت ۸۰ 14 ، 19 ؛ ۸۱-۸۳

ك

کارکردن شریعی (شرعی) ۹۳-۹٤ ؛ ـ عقل ۷۱ 1-4 ؛ ـ عقلی ۹۳-۹٤ ؛ ـ نفس ۷۰ 20
کارهاء امّهات واجرام علوی ۷۰ 19
کارهاء شربعی ۲۸ 13 ؛ ـ نیك ۹۳-۹٦
کالبذ ۸۰ 17 ؛ ۸٦ 15
کبریت ۵٦ 5
کتاب خذا ۹۷ 7
کتابها ٤۷ 2 ، 6 ؛ ٦۵ 1 ؛ ۷۸ 17 ،

19 ؛ ۸۱ 11
کثافت ۴۳ 3
کدورت طبیعت ۴۱ 17 ؛ ۴۲ 16 ؛ ۴۳ 4-3
کشف حقایق ۸۲ 4
کشف المحجوب ۹۶ 8
کلام ۲۸ 13
کلمه ۷ 13 ؛ ۸ 1 ، 5 ؛ ۱۸-۲۰
کلمهٔ ایزد (خدا) ۷۸ 20 ؛ ۸۰ 16 ، 18 ، 19
کلمهٔ عذاب ۸۹ 18
کمیّت (چندی) ۱۷ 8 ؛ ٦٦ 10
کواکب ٥٦ 1
کون (بودن) ۸۳ 14-16 ۸٤ 10-12 ؛ ۸٥ 1-3
کون وفساد ۱۱ 8 ، 17 ؛ ۲۹-۳۱
کیفیت (چگونگی) ۱۷ 8

گ

گرگ وگوسفند ۸۱ 19
گزیدگان ۲۱ 1 ؛ ۳۷ 14 ؛ ۹٦ 14 ؛ (از پیغمبران) ۲۱ 10

ل

لبّ امّهات ٦۱ 9-16 (هم به مغز رجوع شود)
لطافت ٤۱ 17 ؛ ٤۳ 4 ؛ ۷۰ 1 ؛ ۹۰ 8
لمس ۳۳ 6

م

ماجوج ۸۲ 5
ماهیت ۱۷ 7
مائیت (چیزی) ۱۷ 7
مُبدِع ۷ 2 ؛ ۲۳
مُبدَع ۷ 1
مُبدَع اوّل ۸ 1 ؛ ۱۲ 4
مُبدِع زمان ۱۱ 20
مُبدَعی ۷ 2
مبعوث ۸۳ 10
متعلّم ۳۹ 9 ، 11 ، 14 ، 15 ؛ ۸۹ 2 ؛ ۹۰ 13 ؛ ۹۲ 6-8
متفرّد ۱۱ 12 ، 18
متفکّر ۳۸-٤۰
متکلّمان ۱۸ 20
متولّدات ٤۲ 9-11 ؛ ٦۷ 16 ، 19 ؛ ٦۸ 4-6 ؛ ۸۳ 15
محبّت ۳۲-۳۳
محرومی ۹٦ 15-16
محمّد ص ۳۷ 15 ؛ ٥۳ 3
مدّت بر انگیختن ۹۲-۹۳
مدد کشیدن طبیعت ازنفس ٤۸-٤۹
مراتب نفس ۲۷ 17
مردگی ۸٤ 15
مردم ۲٥ 1-3 ؛ ۲۹ 4 ؛ ٤۲ 19 ؛ ٤٦ 15 ؛ ٤۷ 14 ؛ ٤۸ 4-5 ؛ ٥۳ 3 ؛ ٥۷ 10 ، 14 ؛ ٥۸ 16 ؛ ٦۹ 14-

17 ؛ ۷۱ 1
مرکّبات ۲٤ 4-5
مرکز دوجهان ۱۵-۱۷ ؛ ــ طبیعت ٤٦
-٤٨
مرگ ۸٤ 4-9 ، 15
مریم ۸۰ 8 ، 17
مزاج ٥٦ 7
مسلمان ٦٤ 19 ؛ ٦٥ 2
مسیح ۸۰ 4 ، 16
مشاکلت (میان جزوهاءِ دوجهان) ۲٤ 16
مصنوعات ۳٤ 1
معاد ٤٦ 16
معادن ۳۱ 18 ؛ ٥۲ 9 ؛ ٥٦ 16 ، 19
معرفت بر انگیختن ۸۷-۸۸
معرفت عقل اوّل ۱۷ 13-17
معلّم ۸۹ 3-4
معلول ٦٦ 11
معلول اوّل ۱۷ 14 ، 16
معلولات ٦٦ 8
معلولی ۷ 2
معنیها ۷۸ 17
معنیهاءِ لطیف ۳۷ 15
مغز ٦۹ 12-14
مغز (لبّ) امّهات ٦۱ 14-18 ؛ ٦۲ 2 ؛ ــ
حیوان ۷۰ 14 ؛ ــ سخنان ۷۰ 4 ؛ ــ
طبیعت ٤۲ 16-20 ؛ ــ مردم ٦۹ 17
مغلوب ۱۳ 4
مفاتیح علم ۹٦ 13 ؛ ــ غیب ٥۹ 3
مقهور ۱۲ 17-19 ؛ ۱۳ 4 ؛ ۲۷ 1
مقهور کننده ۱۲ 13
مکان (مکانها) ۸-۱۰ ؛ ٤۰ 19 ؛ ٦۷
17-18
مکوّنات (بوذنیها) ۳٤ 1
ملکوت ۲۷ 10 ؛ ۷۰ 13 ؛ ۷٦ 7 ؛
۷۷ 12 ؛ ۷۸ 18 ، 20 ؛ ۸۱ 15 ؛
۹۷ 10
ملائکه ۲٦ 3 (هم به فریشتگان رجوع
شود)
موات ۳٥ 3 ؛ ۲٥ 16 ، 18 ؛ ۲٦ 9 ؛ ۲۸ 2
موافقت (میان ارکان) ۲٤ 11-12
موالید ۹ 4 ، 13 ، 14 ؛ ۱۱ 8 ؛ ۲٤ 6 ؛
۳۰ 12 ؛ ٤۲ 10 ، 18 ، 19 ؛ ٤۳
2 ، 7 ؛ ٤۷ 12 ؛ ٥۲-٥٤ ؛ ٥۷
8 ؛ ٥۸ 15 ؛ ٦۱ 8 ؛ ۷۰ 20
موصوف ۷ 10 ؛ ۸ 6
مؤیّد ۷٦ 18
مؤیّدان ۳۷ 17
مهدی ۸۰ 8-9 ؛ ۸۱-۸۳
میرنده ۲٦ 3 ، 6
میزان ۳۷ 17-18

ن

نادانان ٦۰ 3
نادانی ۹۰ 15 ، 18 ؛ ۹٦ 17

ناطق ٢٦ 2 ، 7 ، 8 ؛ ٣٦-٣٧
نامی ٥ 3
نا میرنده ٢٦ 3 ، 7
نبات (نباتات) ٥ 3 ؛ ٢٥ 17-19 ؛ ٢٦ 8-9 ؛ ٢٨ 2 ؛ ٣١-٣٢ ؛ ٤٧ 13 ؛ ٥٦ 7 ، 15 ، 18 ؛ ٥٧-٥٩ ؛ ٧٠ 20
نتیجه ٣٧ 12
نخست هستی (عقل اوّل) ٢٢ 15
نرگس ٥٠ 20-٥١ 2
نشان رستخیز ٨٠ 4
نصرت ٧٢ 16 ، 19 ؛ ٨٠ 12-15
نطق ٣٦-٣٧ ؛ ٧١ 16 ، 19
نطقا ٢١ 14
نفس ٧ 12 ؛ ٨ 4 ؛ ٢٢ 5 ؛ ٢٣ 6 ؛ ٧٠ 20-٧١ 7 ؛ ٨٧-٨٨
نفس (بخش نبات از نفس) ٣١-٣٢ ؛ (بصورت مردم فرو آمده) ٢٧-٢٩ ؛ (بهر حیوان از نفس) ٣٢-٣٣ ؛ (جفت گشتن خرد با نفس) ٢٥-٢٧ ؛ (حاسّ) ٣٣-٣٥ ؛ (ریاضت نفس) ٨٨-٩٠ ؛ (عقل ثانی) ٨٣ 8 ؛ (متفکّر) ٣٨-٤٠ ؛ (ناطق) ٣٦-٣٧
نفس کلّی ١٢ 2 ؛ ٢١ 13 ؛ ـ نامی ٢٥ 17 ، 19 ؛ ٣٢ 1 ؛ ـ نطقی ٢٣ 5
نفوس جزوی ٧ 19 ؛ ٢٠ 15
نفوس روحانی ٣ 1 ، 8
نور تأیید محض ٢١ 10 ؛ ـ خدای ١٧ 9 ؛ ـ عالم عقل ١٣ 1-2 ؛ ـ عقل اوّل ٢٣ 17 ، 20 ؛ ـ فرمان ایزد ١٩ 8 ؛ ـ وحدت ١٢ 2
نورهاءِ عقل ٢٧ 4
نه چیز ١٤ 10 ، 15 ؛ ـ در زمان ١٤ 10 ، 17 ؛ ـ در مکان ١٤ 10 ، 16 ؛ ـ محدود ١٤ 10 ، 16 ؛ ـ موصوف ١٤ 10 ، 16 ؛ ـ هست ١٤ 10 ، 17 ؛ ـ نادر زمان ١٤ 17 ؛ ١٥ 7 ؛ ـ نادر مکان ١٤ 16-17 ؛ ١٥ 7 ؛ ـ نا محدود ١٤ 16 ؛ ١٥ 6 ؛ ـ ناموصوف ١٤ 16 ؛ ١٥ 7 ؛ ـ ناهست ١٤ 17 ؛ ١٥ 5 ؛ ـ نچیز ١٤ 15 ؛ ١٥ 5
نهانیهاءِ شریعی ٤٨ 9 ؛ ـ عقلی ٤٨ 8
نیک‌بخت ٧٠ 15 ؛ ٩٠-٩٢
نیک‌بختی ٢٧ 3 ؛ ٨٤ 19
نیست ١٢ 9-12 ، 17-19 ؛ ١٨ 11
نیستی ١٣ 4 ، 15 ؛ ١٨ 13-16

و

وحدانیت ١١ 13 ؛ ١٧ 10
وحدت ١٧-١٨ ؛ ٢٥ 10
وصی ٦٥ 15
وصیان ٢١ 2 ؛ ٣٩ 18 ؛ ٤٧ 1 ؛ ٩٣ 1

وعدهٔ بر انگیختن ۹٦ 7
وقت بر انگیختن ۹۱ 3، 17
وهمها ٤۱ 6، 8

ه

هست ۱۳ 7؛ ۱۸ 11
هست کردن ۱۸ 7؛ ۲۲ 12، 17، 18؛ ۲۳ 1-2
هست کرده ۱۳ 20؛ ۱٤ 1-3
هست کردهٔ اوّل (عقل) ۲۳ 1-2
هست کُن ۱٤ 17-20؛ ۱٤ 1-3، ٤۱ 9
هست کننده ۱۳ 2
هستی ۱۲-۱٤؛ ۱۸ 13، 16
هستی پراگنده ۱۳ 14؛ — متفرّق ۱۳ 13؛ — مطلق ۱۳ 8، 10، 14
هستیها ۱۲ 9، 12؛ ۱۳ 2، 6؛ ۱٦ 11؛ ۱۸ 13؛ ٤۰-٤۱
هستیهاءِ طبیعی ۱۰ 17؛ — متفرق ۱۳ 9
هفت دور ۸۲ 13
هند ۸۲ 16
هندوان ٦٥ 2، 6
هندوستان ٦٤ 20
هوا ۹ 2؛ ٤٦ 8؛ ٥۲ 17؛ ٥۳ 7؛ ٥٤ 5
هوش (ذهن) ۳۸-٤۰
هیولیهاء طبیعی ٤٤ 1

ی

یاجوج وماجوج ۸۲ 5
یاقوت ٤۷ 13؛ ٥۲ 8-15
یك شنبه ۷۹ 17
یکی شدن خرد بأمر ایزد ۱۷-۲۳؛ — خرد بکلمه ۱۸-۲۰؛ — عقل بعلم ۲۰-۲۱؛ — عقل بنفس امر ۲۲-۲۳
یگانگی ۸ 12
یونان ٦٤ 17؛ ٦٥ 2

فهرست کتاب

کشف المحجوب ۱

مقالت اوّل

در توحید

جستار اوّل : در دور کردن چیزی از آفریدگار ٤
جستار دوّم : در دور کردن حدّ از آفریدگار ٥
جستار سوّم : در دور کردن صفات از آفریدگار ٦
جستار چهارم : در دور کردن مکان از آفریدگار ۸
جستار پنجم : در دور کردن زمان از آفریدگار ۱۰
جستار ششم : در دور کردن هستی از آفریدگار ۱۲
جستار هفتم : در دور کردن آنچ برابر این لقبها افتد از آفریدگار ۱٤

مقالت دوّم

در یاد کردن خلق اوّل

جستار اوّل : در معنی آنك خرد مرکز دو جهانست ۱٥
جستار دوّم : در یکی شدن خرد بأمر ایزد کی عبارت از امر بوحدت کنند ۱۷
جستار سوم : در یکی شدن خرد با امر ایزد کی عبارت از امر بکلمه کنند ۱۸
جستار چهارم : در یکی شدن خرد با امر ایزد کی عبارت از امر بعلم کنند ۲۰
جستار پنجم : در معنی یکی شدن خرد با امر ایزد کی عبارت از امر بنفس امر کنند ۲۲
جستار ششم : در چگونگی آنك تخم دو جهان در خردست ۲۳
جستار هفتم : در چگونگی جفت گشتن خرد با نفس ۲٥

مقالت سوّم

اندر خلق ثانی

جستار اوّل : در آنك نفس بصورت مردم فرو آمده ۲۷
جستار دوّم : در آنك حرکت نفس گرد آور همه حرکاتست ۲۹
جستار سوّم : در شناختن بخش نبات از نفس ۳۱
جستار چهارم : در شناختن بهر حیوان از نفس ۳۲
جستار پنجم : در چگونگی باز گشتن حسّ بحاسّ وآن نفس است ۳۳
جستار ششم : در چگونگی باز گشتن نطق بناطق وآن نفس است ۳۶
جستار هفتم : در چگونگی باز گشتن فکرت بتفکّر وآن نفس است ۳۸

مقالت چهارم

در خلق ثالث وآن طبیعتست

جستار اوّل : در آنك هستیها بطبیعت در توان یافت ٤۰
جستار دوّم : در آنك طبیعت از حال خویش بنگرذ ٤۱
جستار سوّم : در آنك صورتهاءِ طبیعی نه از پس‌ترست از اصلهاءِ طبیعی ٤۳
جستار چهارم : در آنك مرکز طبیعت سزاوارترست بهمسایگی کردن با روحانیان از آفاق ٤٦
جستار پنجم : در چگونگی مدد کشیذن طبیعت از نفس ٤۸
جستار ششم : در آنك زینت طبیعتِ یعنی آرایش طبیعت روحانیست ٤۹
جستار هفتم : در آنك موالید از امّهات وآبا ظاهر نشوذ مگر بتدبیر ایزذ ٥۲

مقالت پنجم

در خلق رابع

جستار اوّل : در آنك انواع نگاه داشته است ٥٥

جستار دوّم : در آنك حیوان نه از پس نبات پذیذ آمذ ۵۷
جستار سوّم : در آنك انواع با یك‌دیگر درنیامیزند نه در ترکیب و نه پس از ترکیب ۵۹
جستار چهارم : در آنك انواع یکی باطل نگردذ ویکی افزون نشوذ ۶۱
جستار پنجم : در آنك بسیاری و کمی اشخاص در فضایل افزونی و کمی نیارذ ۶۳
جستار ششم : در آنك حرکت مدوّر یعنی جنبش گرد علّت حرکات حیواناتست ۶۶
جستار هفتم : در آنك انواع معدودست ۶۷

مقالت ششم

در خلق خامس

جستار اوّل : درچگونگی سبك گشتن پیغمبری پیغامبران ۶۹
جستا دوّم : در غلبه کردن پیغمبری سخن‌را واهل سخن‌را ۷۱
جستار سوّم : درعلّت راست‌گوی داشتن پیغمبر پسین پیغمبر پیشین‌را ۷۳
جستار چهارم : درعلّت بشارت پیغمبر پیشین پیغمبر پسین‌را ۷۵
جستار پنجم : در آنك بیك پیغمبر حجّت خذای بر پای نشوذ ۷۷
جستار ششم : در معنی نسبت فرو آمذن بعیسی از میان همه پیغمبران ۷۹
جستار هفتم : در معنی نسبت خذاوند قیامت بمهدی ۸۱

مقالت هفتم

در ذکر خلق ششم

جستار اوّل : در آنك بر انگیختن قرین بوذنست ۸۳
جستار دوّم : در آنك اندیشه در بسیار بر انگیختن خلاف حقّست ۸۵
جستار سوّم : در آنك معرفت بر انگیختن در حجابست از نفس ۸۷
جستار چهارم : در آنك بر انگیختن ریاضت نفس است ۸۸
جستار پنجم : در آنك از بهر بر انگیختن بذبخت نیك‌بخت گرذذ

ونیك‌بخت بذبخت شوذ	٩٠
جستار ششم : در درازی و کوتاهی مدّت بر انگیختن	٩٢
جستار هفتم : در آنك کارهاءِ نیك بزرگتر منفعتیست بر انگیختن‌را	٩٣
(خاتمه)	٩٦
فهرست بعضی از اصطلاحات	٩٨
فهرست کتاب	١١١
تصحیحات	١١٥

تصحیحات

(در بعضی از نسخه‌ها چند نقطه در موقع طبع در جاهای مختلف نگرفته است ، ولی چون در نسخه‌های دیگر دیده میشود لازم ندانستیم که آنها را در فهرست تصحیحات اضافه کنیم)

صفحه	سطر	تصحیح
۲	6	نگشایند
۱۷	8	چندی و < لمیت بوذ چون >
۲۰	12	کسب
۲۱	1 ، 10_11	تأیید
۲۲	8	جزویرا
۲۳	10	کشت
۲۷	6	وجهد
۳٦	18	و تازی‌زبان را
٤۲	3	واجب
٤۲	12	ایزد
۷۹	15	بچشیذ
۹۵	19	علامت «،» زیادیست

FIN

ISLAM SPIRITUEL

ABU YA'QUB SEJESTANI

LE DÉVOILEMENT DES CHOSES CACHÉES

Recherches de philosophie ismaélienne

par Henry Corbin

VERDIER

Abû Ya'qûb Sejestânî est l'un des grands penseurs iraniens qui, aux IVe et Ve siècles de l'Hégire (les Xe et XIe siècles de l'ère chrétienne) illustrèrent la période des Imams Fatimides du Caire, en construisant l'édifice de la théosophie et de la philosophie ismaéliennes. Le présent traité, sous un petit volume, est une somme des questions essentielles : l'Un d'abord, dont l'auteur montre qu'il *n'est pas*, qu'il se situe au-delà de tout attribut. Puis vient la théorie de l'Impératif, du Verbe créateur, de l'Intelligence, de l'Ame et de la Nature. L'ouvrage s'achève par une doctrine détaillée de la prophétie, et du rôle tout spécial de Jésus : la Parole de Dieu vivifiant la lettre des religions positives. C'est une christologie exemplaire en terre d'Islam qui conduit à la figure du Résurrecteur, le Mahdî. Sejestânî a ainsi mis en lumière le lien qui unit les deux questions fondamentales de l'Islam ismaélien : l'unité de Dieu et le messianisme.

ISBN : 2-86432-078-9 90 F

LE DÉVOILEMENT DES CHOSES CACHÉES

ÉDITIONS VERDIER
11220 LAGRASSE

Collection « Islam spirituel »
dirigée par Christian Jambet

LE RÉVÉLATEUR DES MYSTÈRES. TRAITÉ DE SOUFISME — Nuruddin Isfarayini. *Traduction et étude préliminaire par Hermann Landolt. Édition bilingue.*

LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE — Sohravardî. COMMENTAIRES DE QOTBODDÎN SHÎRÂZÎ ET MOLLÂ SADRÂ SHÎRÂZÎ. *Traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet.*

LE LIVRE DES PÉNÉTRATIONS MÉTAPHYSIQUES — Mollâ Sadrâ Shîrâzî. *Traduit de l'arabe, annoté et introduit par Henry Corbin.*

À PARAÎTRE :

LE LIVRE DE LA GENÈSE ET DU RETOUR — Avicenne. *Traduction critique, introduction et index par Jean R. Michot.*

LE JASMIN DES FIDÈLES D'AMOUR — Ruzbehân. *Traduit du persan par Henry Corbin. Présenté par Yann Richard.*

ŒUVRES CHOISIES DE PHILOSOPHIE SHÎ'ITE — Qâzî Sa'îd Qommî. *(La Clef du paradis et autres textes). Traduit et introduit par Christian Jambet.*

En couverture : « Lumière sur lumière » (Coran XXIV, 35)

ABÛ YA'QÛB SEJESTÂNÎ

LE DÉVOILEMENT DES CHOSES CACHÉES

Kashf al-Mahjûb

Recherches de philosophie ismaélienne

Traduit du persan et introduit
par
Henry Corbin

Collection « Islam spirituel »
VERDIER

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU
CENTRE NATIONAL DES LETTRES

© Éditions Verdier, 1988
ISBN : 2-86432-078-9

Avertissement

Le Dévoilement des choses cachées a été publié, dans sa version persane, dans la Bibliothèque iranienne (vol. 1) sous le titre suivant : « Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kashf al-mahjûb* (le Dévoilement des choses cachées), texte ismaélien du IVe siècle de l'Hégire. Texte persan publié avec une introduction par Henry Corbin ».

L'édition originale date de 1949. Une réédition, par les procédés anastatiques, a été effectuée en 1979 sous l'égide de l'Institut français d'Iranologie de Téhéran. Il est donc relativement aisé de se procurer le texte persan, que nous ne reproduisons pas ici. Le lecteur trouvera dans les marges de la traduction les numéros correspondant aux pages de l'édition persane.

Henry Corbin, en publiant le texte persan, annonçait, comme un des volumes ultérieurs de sa Bibliothèque iranienne, la parution de la traduction française que voici, augmentée d'une étude de la philosophie ismaélienne dont Abû Ya'qûb Sejestânî est un témoin capital. La célébration du millénaire d'Avicenne (qui fut l'occasion d'*Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran/Paris 1954) ainsi que la publication des œuvres de Sohravardî (*Œuvres philosophiques et mystiques*, Téhéran/Paris 1952) firent qu'il dut reporter cette tâche à plus tard — et son projet, pour finir, se transforma.

En 1961, Henry Corbin fit paraître *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque iranienne, vol. 9, Téhéran/Paris 1961). Le premier des trois ouvrages édités, traduits et commentés dans ce livre, n'est autre que *Le Livre des sources* (*Kitâb al-Yanâbî'*) de

notre Abû Ya'qûb. Ce fut lui qui bénéficia de l'effort herméneutique d'Henry Corbin, et qui servit de support à maintes analyses de la «philosophie première» de l'ismaélisme. L'étude promise du *Kashf al-mahjûb* s'était transformée en une analyse du *Livre des sources*. Nous y renvoyons le lecteur, comme à une étude utile à la compréhension du présent ouvrage.

Fallait-il, dès lors, laisser dormir la belle traduction que, du 6 décembre 1947 au 20 février 1948, Henry Corbin avait élaborée? Etant avéré qu'elle avait été revue avec soin par son auteur et préparée pour la publication, étant admis que, selon les mots de S.M. Stern «une étude minutieuse de l'œuvre d'Abû Ya'qûb est absolument indispensable, car c'est notre principale source pour les doctrines ismaéliennes à tendance philosophique du IV/X^e siècle» (article s.v. in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., tome I, p. 165), nous avons opté pour la publication.

Le manuscrit original d'Henry Corbin se présente de la façon suivante: 50 feuillets manuscrits d'environ 40 lignes par page, suivis de 4 feuillets dactylographiés de 37 lignes par page. Le tout surchargé de variantes et complété de notes liées à l'établissement du texte persan pour l'édition dans la Bibliothèque iranienne. Ce manuscrit a été une première fois dactylographié sous la direction de Madame Henry Corbin par Mlle Sylvie de Cardenal.

Notre intervention a respecté les principes qui nous ont guidé dans la publication du *Livre de la sagesse orientale* de Sohravardî (traduction par Henry Corbin parue dans cette même collection en 1987). Nous n'avons modifié le lexique que dans la mesure où l'œuvre ultérieure d'Henry Corbin le commandait, là où lui-même montrait la voie à suivre, et selon ses propres termes techniques. Disposant de la traduction publiée du *Livre des sources*, nous pouvions aisément remplacer tel terme choisi en 1948 par tel autre qui depuis avait paru préférable. D'autre part, nous avons revu certains passages, où par souci de clarté nous avons modifié légèrement la traduction. Enfin, nous avons opéré quelques modifications stylistiques qui n'eussent pas manqué de paraître nécessaires à une ultime lecture de l'auteur lui-même. Rien qui change, en tout cas, l'essentiel de la traduction. Les notes sont toutes de notre responsabilité, elles indiquent tel ou tel de ces changements,

citent quelques mots persans dont nous n'avons pas voulu surcharger le texte, éclairent brièvement quelques points de détail.

Nous publions l'introduction rédigée par H. Corbin pour l'édition du texte persan, moins de brefs passages consacrés à l'établissement du texte. Faute de disposer de caractères arabes et persans, nous avons transcrit toutes les citations en caractères latins. Nous avons renoncé à l'usage de signes diacritiques. Le *'ayn* et le *hamza* sont représentés par la simple apostrophe. Nous n'avons pas non plus reproduit les archaïsmes de la langue de Sejestânî, dont H. Corbin donne quelques exemples dans son introduction. Nous avons évité tout esprit de système, pour rester fidèle à la prononciation persane dans la vocalisation des mots. Rappelons que le *ch* représente le son français *tch*. Le *h* est aspiré, le *j* se prononce *dj*. Le *kh* correspond au *ch* allemand. Le *s* est toujours dur. Le *û* a toujours le son de *ou* en français.

Je remercie bien volontiers pour sa collaboration constante Mlle Isabelle Clévy, qui s'est chargée de la réalisation technique intégrale de l'ouvrage, et M. Shahrokh Meskoob qui nous a aidé à résoudre plusieurs difficultés. The Institute of Ismaili Studies (Paris Branch) nous a accordé un soutien pour lequel nous disons notre vive gratitude.

Rappelons, pour finir, notre vœu le plus cher : nous souhaitons que les penseurs et philosophes de l'Islam trouvent davantage leur place au cœur des savoirs et des réflexions critiques qui importent à notre propre culture philosophique contemporaine. C'est le projet même de cette collection.

C.J.

Introduction

Les études ismaéliennes sont encore en période de défrichement[1]. Longtemps on a considéré comme perdue cette vaste littérature de l'ismaélisme qui recèle les monuments les plus importants de la Gnose au sein de l'Islam. Les écrivains ismaéliens de l'époque fâtimide comptent parmi eux des penseurs d'une vigueur philosophique très originale, dépassant peut-être celle des auteurs exotériques (d'al-Kindî à Averroës) aux noms desquels ont dû se limiter par la force des choses les manuels d'histoire générale de la philosophie, donnant ainsi l'impression que tout l'effort de création spirituelle s'était lui-même limité au péripatétisme et aux problèmes qu'en engendrait la confrontation avec la révélation qorânique. Moins encore serait-il suffisant de parler purement et simplement de platonisme pour marquer le contraste. La « théosophie » ismaélienne incorpore bien d'autres philosophèmes. Les penseurs iraniens qui en ont dressé l'architecture à l'époque fâtimide, sont encore à peine connus ; leur rôle pourtant fut prépondérant. On ne peut se représenter même à grands traits l'aspiration à laquelle répondit plus tard la réforme dont le château fort d'Alamût reste le lieu symbolique, ni à leur tour comprendre le lexique et les motifs du soufisme shî'ite proprement iranien, sans démêler quelques-unes au moins des connexions qui font se correspondre de part et d'autre image du monde et expérience spirituelle.

L'ignorance dans laquelle nous sommes restés si longtemps,

1. En toute rigueur il faudrait écrire « ismâ'îliennes ». On a adopté ici la forme déjà antérieurement « francisée » (Ismaélisme pour *Ismâ'îlîya*).

n'est pas imputable à une carence des Orientalistes. Les malheurs des temps, de terribles persécutions, contraignirent la communauté ismaélienne à dérober ses livres dans le secret le plus strict. Puissent nos amis Ismaéliens comprendre quel vide laisse aujourd'hui leur absence dans la science des religions à l'étape où celle-ci est arrivée, et plus généralement encore quel apport sans prix représenterait pour l'ensemble des recherches de l'humanité spirituelle, une connaissance authentique des vastes systèmes où s'est exprimée leur vocation propre.

Pour la première fois en 1922, l'*Esquisse d'une bibliographie Qarmate* de M. Massignon groupait des noms d'auteurs jusque-là dispersés[2].Quelque dix années plus tard, les infatigables recherches de M. W. Ivanow aboutirent à un imposant catalogue groupant quelque 150 auteurs des différentes branches de la religion ismaélienne et 691 titres d'ouvrages[3], avec de précieux renseignements sur l'état des manuscrits conservés dans les collections ismaéliennes privées de l'Inde. En même temps M. Ivanow provoquait la fondation d'une société d'études et de recherches, *Islamic Research Association* (fondée le 1er février 1933), devenue depuis lors *The Ismaili Society* (fondée à Bombay le 16 février 1946) et vers laquelle peuvent converger l'attention et la sympathie des chercheurs qui, à un titre ou un autre, sont appelés aux études ismaéliennes[4].

La principale tâche qui s'impose au philosophe orientaliste sollicité par la forme ismaélienne de la pensée religieuse, est donc actuellement, et sera sans doute encore pour quelque temps, d'éditer les textes chaque fois que la possibilité s'en présente, c'est-à-dire de préparer les bases sur lesquelles la réflexion philosophique pourra édifier son travail propre, en faire éclore la signification à l'intérieur de l'univers religieux dans son ensemble. La pensée ismaélienne est par excellence une pensée aux virtualités « œcuméniques ».

Le rôle prépondérant assumé par les penseurs iraniens dans l'élaboration de cette pensée, est remarquable. De la période fâtimide on doit retenir les noms d'Abû Hâtim Râzî, Hamî-

2. In *Oriental Studies presented to Edward G. Browne*, 1922, pp. 329 sq.

3. W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933.

4. Cf. encore indications bibliographiques données par M. Hamdanî, in *Some Unknown Ismâ'ilî Authors and their Works* (Journal of the Royal Asiatic Society 1933, pp. 359-378) et M.A.S. Tritton in *Bulletin of the School of Oriental Studies* VII, pp. 33-39.

daddîn Kermânî, Mo'ayyad Shîrâzî, Ahmad Neishâpûrî, etc.[5] ; occupant un rang des plus honorables parmi eux, Abû Ya'qûb Sejestânî dont on présente ici une œuvre pour la première fois intégralement éditée[6]. Parmi la vingtaine de titres constituant la bibliographie d'Abû Ya'qûb fournie par M. Ivanow, le *Kashf al-Mahjûb*[7] figurait en bonne place. Apparemment écrit en arabe, comme toutes les autres œuvres d'Abû Ya'qûb, le titre en avait été connu jusqu'alors principalement par les incisives attaques qu'un autre célèbre docteur ismaélien d'Iran, Nâsir-e Khosraw, avait portées contre certaines doctrines qu'y professait son auteur (cf. *infra*). Malheureusement, en conclusion de ses recherches personnelles dans les bibliothèques de l'Inde, M. Ivanow se voyait obligé de classer le *Kashf al-Mahjûb* parmi les œuvres dont aucun manuscrit n'avait été conservé. De fait, aucun signalement n'a été fourni depuis lors, du texte arabe de l'œuvre.

D'autant plus précieuse fut donc la découverte à Téhéran, d'une version persane du *Kashf al-Mahjûb*. Elle était signalée pour la première fois par le regretté Paul Kraus, dans sa recension du *Guide* de M. Ivanow[8]. Il s'agissait du *majmû'a* décrit ci-après, qui par un hasard béni était venu en la possession du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî, peu de temps après qu'il eût lui-même donné l'édition du massif *Diwân* de Nâsir-e Khosraw[9]. Ayant moi-même depuis quelques années, l'heur de poursuivre des recherches dans les fonds manuscrits d'Iran, ce m'est un pieux devoir de rendre ici hommage à la mémoire du regretté Sayyed, rappelé à Dieu en décembre 1947. Tous les Orientalistes venus poursuivre quelque recherche à Téhéran ont bénéficié, je crois, de la vaste édition de cet

5. Cf. *Guide* VIII, XXIII, XXVIII, XXII.

6. Dans sa précieuse anthologie de la prose persane des IV^e et V^e siècles de l'Hégire, M. Mahdî Beyânî, Directeur de la Bibliothèque Nationale de Téhéran, avait publié il y a quelques années quatre passages du *Kashf al-Mahjûb*, à savoir : l'introduction, la 4^e recherche du chap. II, la 1^re recherche du chap. III et la 2^e recherche du chap. IV. Cf. *Namûneh-ye sokhan-e farsî... negâshteh-ye Mahdî-ye Behânî*, Téhéran 1317, pp. 226-232.

7. Cf. *Guide* IX, n° 22.

8. In *Revue des Etudes islamiques* 1932, cahier IV, p. 485, d'après une communication de M. Mîrzâ Mohammad Khân Qazvînî, référant à une découverte de M. Mînovî.

9. *Diwân-e ash'âr-e hakîm... Nâsir ibn Khosraw qobâdîyânî*, Téhéran 1304-1306 (avec une introduction de M. Taqî Zâdeh et des gloses de M. Dehkhodâ).

aimable et savant vieillard qui était l'obligeance même. Sa bienveillante amitié me permit d'établir un microfilm du manuscrit, afin que l'édition et la traduction puissent en être préparées à loisir. L'une et l'autre ont entraîné pas mal de recherches, si bien qu'en présentant ici l'édition du texte persan, on éprouve le regret que la mort n'ait pas laissé au regretté Sayyed le temps de voir paraître ce livre auquel il portait le plus vif intérêt. Que son fils, M. Jamâladdîn Akhawî, président de la VII^e^ Chambre de la Cour de Cassation de Téhéran, veuille bien trouver ici, en réponse à l'intérêt qu'il porte à son tour à nos travaux, le témoignage d'une amitié s'associant avec lui au culte d'un même souvenir.

L'intention était de publier comme 1^er^ volume de la *Bibliothèque Iranienne*, le texte persan du *Kashf al-Mahjûb* conjointement avec la traduction française intégrale et une étude préliminaire. Pour les raisons que l'on dira plus loin, cette étude préliminaire a entraîné à un certain nombre de recherches sur quelques points essentiels de l'ésotérisme ismaélien, que l'on ne peut supposer connus du philosophe ou historien des religions venant à s'intéresser au traité d'Abû Ya'qûb. Même réduites à un minimum, les recherches auxquelles donna lieu ce texte, ont pris un développement suffisant pour qu'il apparût préférable de publier séparément la partie persane et la partie française du travail conçu à l'origine. C'est pourquoi la présente introduction se limite à ces quelques pages, et a uniquement pour objet quelques remarques concernant le texte lui-même et son attribution à son auteur. Il est toujours périlleux d'éditer un texte d'après un manuscrit unique, plus encore lorsqu'il apparaît que l'on n'a en main qu'une traduction. Cependant, lorsqu'il s'agit de cette littérature ismaélienne dont les textes connus sont encore en si petit nombre[10], ces raisons ne sont pas assez impérieuses pour détourner de l'aventure. C'est pierre par pierre qu'un édifice se construit.

Ce que l'on sait de la vie d'Abû Ya'qûb Sejestânî se réduit à fort peu de choses, presque à rien. Ses noms et titre de

10. Ce sont principalement les publications dues au labeur de M. Ivanow in *Islamic Research Association Series* et *The Ismaili Society's Series*. Récemment le docteur Kâmil Hosain a inauguré au Caire une collection de textes sur l'époque fâtimide (*Silsilat makhtûtât al-Fâtimîyîn*) par la publication des *Majâlis al-mustansîrîya* de Mo'ayyad Shîrâzî, et annonce l'édition prochaine d'un livre capital de Hamîdaddîn Kermânî : *Râhat al-'aql*.

« Sayyid-nâ Abû Ya'qûb Ishaq ibn Ahmad[11] » sont complétés par la *nisbat* « sijzî » ou « Sejestânî[12] ». Ainsi est marquée son appartenance originelle à l'antique *Sakastana*, le territoire des *Sakae* ou Scythes au sud du Khorâsân, l'actuel Seïstân ou Sîstân, qui fut la patrie de Rustam, le grand héros épique iranien, et de sa famille. Mais il est impossible de préciser de quelle partie du Seïstân, aujourd'hui réparti entre l'Empire d'Iran et le royaume d'Afghanîstân, Abû Ya'qûb fut originaire. Son nom ayant été associé par al-Baghdâdî[13] à celui du célèbre *dâ'î* Mohammad ibn Ahmad Nakhshabî (ou Nasafî[14]), lequel périt en 331/942 dans le brutal mouvement qui, à la fin du règne de Nasr ibn Ahmad le Samanide, anéantit l'aristocratie ismaélienne de la Transoxiane, on a longtemps pensé qu'Abû Ya'qûb avait partagé le sort de celui que l'on regardait comme son maître, et était mort lui-même à cette date. Rien ne permet aujourd'hui de l'affirmer. D'après une allusion précise contenue dans un de ses livres, le *Kitâb al-Iftikhâr*, il apparaît certain qu'Abû Ya'qûb vivait encore en 360/971[15]. On ne peut dire plus. Abû Ya'qûb est un de ces hommes, si nombreux parmi nos philosophes orientaux, qui laissent nos curiosités biographiques insatisfaites, et dont la vie est tout entière dans leur œuvre. Aussi bien les polémiques auxquelles il fut mêlé lors de la période constructive du système de pensée ismaélien, offrent déjà suffisamment de traits d'âme révélateurs, sur lesquels on reviendra ailleurs.

Le *Majmû'a Taqawî* forme un volume de 85 feuillets, de cm. 24,4×16,5 (surface écrite 18×12), 21 lignes par page. L'écriture est un bon et clair naskhî, au *ductus* personnel, légèrement cabré et nerveux, n'émanant vraisemblablement pas de la main d'un calligraphe professionnel (aussi bien tel est le cas le plus

11. Cf. *Guide* IX, pp. 33 sq.

12. Ou précédé de l'article arabe « al-Sijzî, al-Sejestânî ». Mais la surcharge de l'article arabe apparaît hors de propos lorsqu'il s'agit d'un nom de racine iranienne affixé du *yâ* de relation (considéré comme suffixe iranien, pahlavî -*îk*) et figurant dans un contexte persan (de même pour les noms d'origine des auteurs cités ci-dessus : Shîrâzî, Kermânî, etc.). A la vocalisation théorique « Sijistânî » on a également préféré « Sejestânî » comme correspondant mieux au vocalisme réel et à la dérivation du mot.

13. Cf. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî *Kitâb al-farq bayn al-firaq*, éd. Mohammad Badr, Le Caire, s.d., p. 267.

14. Cf. *Guide* X.

15. Cf. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* (The Ismaili Society Series A, n° 3), Leiden 1948, p. 119 n. 1.

fréquent pour les manuscrits ismaéliens). Presque tous les points diacritiques sont en place. Les titres et sous-titres sont à l'encre rouge ; la reliure récente est faite d'un simple cartonnage. Il ne porte de date de copie pour aucun des traités qui le composent. Simplement au fol. 1[a] on trouve, à la suite d'un extrait de dix lignes non identifié et d'une main beaucoup plus tardive, la trace d'un contrat de vente du manuscrit daté de Rabî' II de l'an 804 de l'Hégire (A.D. 1402)[16]. Mais la copie est beaucoup plus ancienne que le début du IX[e] siècle hégirien. Par comparaison avec d'autres manuscrits caractéristiques de haute époque, en considérant la forme archaïque du naskhî, la qualité du papier, l'état d'absorption de l'encre, les particularités orthographiques, on peut proposer, du moins pour la date de copie des deux grandes *risâla* du *Majmû'a*, la fin du VI[e] siècle de l'Hégire, et tel était l'avis du regretté Taqawî. Le *Majmû'a* comprend :

1. du fol. 1[b] au fol. 38[b] le *Kashf al-Mahjûb*. Le nom de l'auteur n'est indiqué ni au début ni à la fin, pas plus que le nom du copiste. Nous revenons sur cette question ci-après. La cadence des phrases du « prélude » est marquée par un signe de ponctuation formé d'un petit cercle à l'encre rouge reproduit dans le texte imprimé ici, par une simple virgule. Le fol. 39[a] est resté en blanc.

2. fol. 39[b] — fol. 83[b]. Un traité encore inédit de Nâsir-e Khosraw, intitulé *Goshâyesh va Rahâyesh* (quelque chose comme « Eclosion et libération »). Ici encore, ni le nom de l'auteur ni le nom du copiste ne sont mentionnés. Cependant Nâsir-e Khosraw dans son *Khwân al-Ikhwân* (la Table des Frères) réfère expressément à cet ouvrage comme étant de sa propre composition[17].

Incipit: *Bism... al-hamdu lillâh rabbi'l-'âlamîn... amma ba'd*: *în mokhtasar chand masâ'îl-e mokhtalef fîh hast... va nâm nehâdîm în ketâb-râ Goshâyesh va Rahâyesh az ânk sokhan-e basteh-râ andarû goshâdeh kardîm...* Ecriture de la même main que le *Kashf al-mahjûb*.

3. fol. 83[b] — fol. 85[b]. Une courte *risâla* sans titre ni nom d'auteur, énonçant les correspondances arithmologiques des

16. [H. Corbin donne ici le texte des premières lignes de ce contrat de vente, qu'il nous semble inutile de transcrire. N.d.E.]

17. Cf. *Khwân al-Ikhwân*, éd. Yahya el-Khachab (al-Khashshâb), Le Caire, 1940, p. 28, l. 4-5 et p. 85, l. 2.

degrés de l'être[18] et traitant ensuite des correspondances macrocosmiques de la connaissance de l'âme.

Incipit: *Bism... bedân arshadak Allâh — ke jawhar-e nafs-e insânî-râ nazdîk-e khodây — 'azza wa jalla... mahallî 'azîm hast...*

Explicit: *Hamchonânk andar 'âlam chehâr tab' hast... andar jasad-e mardom chehâr tab' hast... kaz îshân qawâm-e jasad hast — wa'llâhu a'lam.* Copie d'une main différente de celle des deux précédentes, écriture beaucoup plus resserrée, également ancienne (le *zâl* pour *dâl,* le *jîm* pour *cheh*, *ânk* pour *ânkeh*, etc.).

Il est évidemment regrettable que le savant qui sans doute établit ces copies pour son usage personnel, ait négligé d'indiquer en bonne place les noms des auteurs, à défaut de sa propre identité et de la date à laquelle lui-même travaillait. Pour la seconde *risâla*, les références expressément données par Nâsir-e Khosraw lui-même, tranchent la question. Pour notre *Kashf al-Mahjûb*, la situation se présente comme suit.

1. Le titre de l'œuvre ne fait aucun doute. Bien qu'il ne soit pas mentionné au début, le colophon l'énonce expressément: « Ici finit le Livre du Dévoilement des choses cachées (*Kashf al-Mahjûb*). » Cela donne toute leur force aux passages où l'auteur énonce le propos de son livre en employant le mot *Kashf* (p. 3, l. 9 et 12). D'autre part, dans les quelque sept cents titres d'ouvrages ismaéliens recensés par M. Ivanow, il n'y a qu'un *Kashf al-Mahjûb*, lequel est attribué à Abû Ya'qûb d'après les références de Nâsir-e Khosraw et autres.

2. Cette attribution elle-même ressort aussi bien de certains indices textuels. En premier lieu, il est un passage auquel on ne saurait attacher trop d'importance, parce qu'il décèle à la fois que nous sommes en présence d'une version persane d'un texte arabe, et que de ce dernier Abû Ya'qûb est bien l'auteur.

Au début de la *1^re^ recherche* du Chap. VII, l'auteur se préoccupe de la définition du mot « résurrection ». Le passage est capital parce qu'il oriente la doctrine de tout le chapitre sur un point essentiel de la théosophie ismaélienne, et l'on n'en peut comprendre ni situer la portée que par comparaison avec les textes qui nous sont connus par ailleurs, comme avec les prolongements et développements de ce *theologoumenon* de la

18. Correspondance du *Amr* (Impératif divin) avec le nombre 1, de *'Aql* (l'Intelligence) avec le 2, de *Nafs* (l'Ame) avec le 3, de la Nature avec le 4, de la *hylè* avec le 5, du corps à trois dimensions avec le 6, des Sphères célestes avec le 7, des « quatre Natures » avec le 8, des *mawâlîd* avec le 9.

Résurrection au sein de l'ismaélisme. Mais le point d'importance est ici pour le moment purement terminologique. Il s'agissait pour l'auteur d'expliquer les sens de la racine arabe *b'th* sous ses différentes formes. Notons, en passant, que le mot signifiant à la fois ce que nous exprimons en français par « susciter » (ou « envoyer ») et « ressusciter », il en résulte pour la traduction française quelques difficultés sur lesquelles on se contentera d'anticiper ici en disant que malgré tout, il importe dans les deux cas de conserver le mot « ressusciter », parce que là sans doute est une des originalités de la pensée d'Abû Ya'qûb.

En choisissant pour *b'th* l'équivalent *bar angîkhtan* (déjà employé en consonance avec le terme *Qiyâmat* comme caractéristique par excellence du lexique ismaélien, cf. texte p. 80, l. 14-15) un traducteur persan avait à connaître un embarras analogue au nôtre, devant un texte arabe expliquant que *b'th* signifie « faire être » (*bûdan kardan*) et énonçant à l'appui le sens des *masdar* et participe de la racine modifiée à la VII^e^ forme. Il en est résulté ce texte (p. 83, l. 9-10) : « Sache qu'en arabe « ressusciter » (*bar angîkhtan*) c'est « faire être », ainsi que le dit Abû Ya'qûb : être ressuscité (*inbi'âth*) c'est l'*infi'âl* de *b'th* ; le ressuscité (*monba'ith*) en est le *monfa'il* ; *mab'ûth* en est le *maf'ûl*. »

Une double évidence se dégage : si pour cette question de pure morphologie grammaticale, il est fait référence à Abû Ya'qûb, ce n'est pas qu'il y ait besoin pour une question aussi élémentaire d'invoquer l'autorité d'un grammairien, ni celle d'Abû Ya'qûb ni celle d'un livre qu'aussi bien on ne nomme pas. C'est tout simplement que le traducteur se trouvait dans l'impossibilité, comme nous-mêmes, de faire apparaître directement dans une langue aryenne les variations de sens obtenues en sémitique par simple modification interne du schéma consonantique de la racine. Il ne lui restait qu'une ressource : interpoler purement et simplement dans sa traduction, le passage que l'hétérogénéité grammaticale rendait intraduisible. Un traducteur moderne eût résolu la difficulté par addition d'une note au bas du feuillet. Malheureusement l'art de la « mise en pages » dans nos manuscrits ignorait totalement ces artifices, autant qu'il ignorait le recours aux guillemets et aux parenthèses. Pour satisfaire à sa tâche, ne rien omettre de son texte et introduire ce que nous appellerions aujourd'hui un *sic*, le traducteur ne pouvait s'en tirer qu'en évoquant nommément l'auteur qu'il tra-

duisait : *Sic dicit* Abû Ya'qûb (*chonânk Abû Ya'qûb gûyad...*) Du même coup il fait apparaître ainsi le nom de l'auteur qui manquait au début du livre, et nous confirme que notre texte persan du *Kashf al-Mahjûb* est une traduction de l'arabe.

Traduction qui mérite vraiment ce nom ; le texte est récrit et repensé en persan, le traducteur ne s'étant pas contenté d'une de ces quelconques transpositions obéissant à la loi du moindre effort, et donnant ce type de texte où les termes arabes sont simplement affectés d'un auxiliaire persan, tandis que seule la construction répond en propre au génie de la langue persane. La langue du traducteur, qui n'est pas pour autant aisée et facile, peut être étudiée pour elle-même, et dans cette mesure constitue l'un des exemples trop rares de prose philosophique datant de la période primitive du néo-persan. On peut relever des traces très nettes du travail et des soucis du traducteur lorsqu'en maints passages il conserve tel ou tel terme technique arabe, mais le souligne en en donnant immédiatement l'équivalent persan et en réunissant les deux mots par un *ya'nî* « c'est-à-dire », ou bien encore recourt à un doublet arabo-persan. Il y a là un élément pour contribuer à une étude concernant le développement des lexiques techniques, parallèlement dans les deux langues. Quelques exemples :

p. 28, l. 4 *lobb ya'nî maghz* (le cœur, moelle, *nucleus* ou substance intime d'une chose).

p. 30, l. 13 (cp. p. 58, l. 19) *sanâ'ât ya'nî pîshheh-hâ* (techniques, métiers, arts).

p. 34, l. 1 *masnû'ât va mokawwanât ya'nî pîshheh-hâ va bûdanî-hâ* (choses fabriquées et choses produites par génération naturelle).

p. 37, l. 3 *yanbû' ya'nî cheshmeh* (source).

p. 38, l. 4-5 *dhihn ya'nî hûsh* (l'intellect, la *cogitative*).

p. 43, l. 8 *awtâd ya'nî mîkh-hâ* (les « pivots » du ciel, en astronomie).

p. 45, l. 7 *sûrat-hâ-ye falak ya'nî setâregân* (les astres).

p. 46, l. 16 *ma'âd va bâzgasht* (ex. de doublet ; le « Retour », concept fondamental de l'eschatologie).

p. 48, l. 18 *tazallol konad ya'nî narm gardad* (la nature se soumet, devient docile).

p. 49, l. 14-15 *zînat ya'nî ârâyesh* (la beauté, l'ornement).

p. 50, l. 4 *mohayyâ ya'nî sâkhteh* (apte, préparé à, disposé pour).

p. 63, l. 3 *marhûn hast ya'nî gerowgân hast* (que l'individu est livré en enjeu, en otage à la mort).

p. 66, l. 12 *harakat-e modawwar ya'nî jombesh-e gerd* (le mouvement circulaire).

p. 77, l. 15 *robûbîyat ya'nî khodâ'î* (la déité).

p. 88, l. 6 *iqnâ' ya'nî pasandkârî* (argumentation *probable*, non probante, non apodictique), etc.

Ces exemples dénotent un souci d'exactitude consciencieux corroborant l'exemple du *Sic dicit* Abû Ya'qûb sur lequel on a précédemment insisté. Maintenant, qui fut ce consciencieux traducteur ? Aucune indication n'en livre le secret. Il est fort intéressant de relever qu'on ait éprouvé en milieu ismaélien d'Iran le besoin de cette traduction, dont le texte vient ainsi s'ajouter aux œuvres de Nâsir-e Khosraw pour former le « Corpus ismaélien » persan de l'époque fâtimide. Il n'est pas surprenant qu'on le trouve réuni dans un même *majmû'a* avec une œuvre de Nâsir-e Khosraw, mais on ne peut rien en conclure. Il faut bien s'attendre à retrouver chez l'un et chez l'autre le même lexique technique ismaélien, mais on ne voit pas bien comment ni pourquoi Nâsir-e Khosraw déjà absorbé par ses propres travaux, se fût fait le traducteur d'une œuvre dont il attaqua ailleurs avec assez d'âpreté une doctrine qu'il y estimait contenue.

Ces attaques précisément attirent l'attention sur un autre aspect de l'évidence interne confirmant l'attribution du *Kashf al-Mahjûb* à Abû Ya'qûb Sejestânî. De prime abord pourtant, on doit avouer une impression troublante. Pour énoncer très rapidement ici ce que nous analyserons plus longuement ailleurs, résumons ainsi la situation : en deux de ses livres *Zâd al-Mosâfirîn* (le Viatique des Voyageurs) et *Khwân al-Ikhwân* (la Table des Frères), Nâsir-e Khosraw porte une attaque, ou mentionne certaines attaques, contre Abû Ya'qûb, l'accusant de professer en son *Kashf al-Mahjûb* la doctrine de la métempsychose ou *tanâsokh*. Or il n'est que de lire ici même le chap. V, *3e recherche* § 3 (texte p. 60) pour y constater de la part de l'auteur, une véhémente prise de position contre l'idée de la métempsychose. D'où l'on pourrait conclure que notre *Kashf al-Mahjûb* n'est pas celui d'Abû Ya'qûb. On peut encore comparer le chap. VII, *3e recherche* § 2 (texte p. 88, l. 7 sq.) : l'impensabilité de la métempsychose y est affleurée, mais simultanément, et d'accord avec VII, 2, § 3, l'auteur professe qu'il est impossible de se représenter une âme dépourvue d'une enveloppe matérielle.

Deux points sont à retenir. Il est exact que dans la *Zâd al-Mosâfirîn*[19], Nâsir-e Khosraw porte contre Abû Ya'qûb l'accusation d'avoir professé un *tanâsokh* dont il résulterait que les âmes éprouvent leur récompense ou leur châtiment au cours d'une série de renaissances sur terre. Peut-être bien le chap. VII du *Kashf al-Mahjûb* est-il interprétable en ce sens: l'idée de la résurrection y est expliquée comme étant l'ascèse de l'âme, comme ascension à un degré supérieur dans la hiérarchie de l'être, et partant comme un processus pouvant nécessiter un temps plus ou moins long; enfin comme une préparation des Cycles à venir dont l'avènement est entre nos mains, le monde devant «ressusciter» selon ce que les bons êtres des Cycles antérieurs auront voulu et pu faire qu'il soit. La signification de tout le chapitre, sur laquelle pèse l'ambivalence du mot «résurrection» signalée plus haut, apparaît, il faut l'avouer, quelque peu indécise et enveloppée de réserves, ne s'éclairant qu'à la lumière d'enseignements ismaéliens connus par ailleurs, et rapportée à la théorie des Cycles et des Périodes du monde. Nonobstant le rejet véhément du *tanâsokh* en termes expressément formulés, il faut reconnaître que le *Kashf al-Mahjûb* pouvait égarer certains lecteurs. Cependant il est à remarquer également que si Nâsir concède qu'Abû Ya'qûb ait eu l'esprit dérangé à l'époque où il professait cette doctrine, il n'en porte pas moins cette même accusation de *tanâsokh* contre les théologiens du «littéralisme» le plus orthodoxe, professant simplement la résurrection du corps et la durée éternelle de jouissances ou de châtiments physiques.

D'autre part dans le *Khwân al-Ikhwân*[20], le cas d'Abû Ya'qûb est évoqué dans le contexte du platonisme et des Platoniciens. Il est rappelé que selon les Platoniciens (*shâgerdân-e Aflâtûn*) Platon avait parlé en similitudes. Il convenait donc, selon eux, de ne pas comprendre le *tanâsokh* comme se rapportant aux corps matériels et denses tombant sous la connaissance sensible, mais bien aux corps subtils engendrés de ceux-là par l'action de l'âme. Cette interprétation s'accorde aussi bien avec l'eschatologie des philosophes *Ishrâqîyûn* d'Iran, et nommément de Sohrawardî, leur chef de file. Elle présuppose que l'âme (*nafs*) est l'Intelligence (*'aql*) ou Ange en puissance,

19. Cf. *Zâd al-Mosâfirîn*, Berlin, éd. Kaviânî, pp. 420 sq.
20. Chap. 43, p. 117.

et qu'elle doit le devenir en acte, à moins qu'au contraire elle ne s'y refuse et devienne démon en acte : la présupposition de ce dilemme est un des traits essentiels de l'anthropologie ismaélienne. Or l'âme ne peut subir cette métamorphose qu'en suivant un processus de purification et de sublimation pour lequel le corps lui sert d'instrument. En bref, cette entité angélique en puissance doit découvrir les pures substances spirituelles par l'âme, de même qu'elle découvre les substances sensibles qui en sont une image, au moyen du corps matériel. Ainsi elle retourne au monde divin. Ce contexte donne toute sa portée à la réplique que proféraient les disciples d'Abû Ya'qûb contre les critiques prétendant que, selon ce qui résulte de son *Kashf al-Mahjûb*, il n'est pas de demeure pour l'âme hors du monde matériel (*kathîf*) : « Nullement, répliquaient-ils. Nous connaissons le secret de sa doctrine, et c'est que l'âme, une fois devenue pure, retourne au monde supérieur et y subsiste éternellement[21]. »

Cette opposition laisse entrevoir une solution au problème posé par le fait que Nâsir-e Khosraw dénonce dans le *Kashf al-Mahjûb* d'Abû Ya'qûb la doctrine de la métempsychose ou *tanâsokh*, tandis que nous voyons l'auteur la rejeter expressément. En effet, pour que subsistât l'accusation aux yeux de Nâsir, il suffisait d'entendre sous la « physique » du *tanâsokh* quelque chose comme ce que l'Occident a entendu traditionnellement par *resurrectio carnis*. Or, telle est l'idée qui semblerait se dégager notamment des développements amenés par les 2^e^ et 3^e^ *recherches* du chap. VII du *Kashf al-Mahjûb* (contre l'idée d'une Résurrection en masse et sur le secret qui dérobe sous un voile la connaissance de la Résurrection). Et tel est bien d'autre part, le concept de *tanâsokh* auquel, pour une raison ou une autre, semble vouloir s'arrêter l'accusation émise par Nâsir-e Khosraw[22]. Aussi bien n'est-ce pas seulement contre son confrère en la *da'wat* ismaélienne qu'il lançait cette accusation, mais également contre les théologiens les plus « orthodoxes ». En revanche si, comme il se doit, on fait crédit à la bonne foi de l'auteur rejetant avec véhémence la doctrine de la métempsychose, on ne fait alors qu'appuyer la revendication de ceux de ses disciples qui, au témoignage de Nâsir-e

21. *Ibid.*, l. 20-21.
22. Déjà judicieusement observé par M. Ivanow in *Nâsir-e Khosraw and Ismailism* (The Ismaili Society Series B, n° 5), Leiden-Bombay, 1948, p. 59.

Khosraw lui-même, affirmaient « connaître le secret de sa doctrine ». De toutes façons, la référence au *Kashf al-Mahjûb* à propos de la doctrine du *tanâsokh*, les interprétations opposées dont ce traité put être l'objet, tout cela tend à confirmer que le texte publié ici est bien l'œuvre d'Abû Ya'qûb. Il contient bien en effet de quoi susciter une polémique à propos du *tanâsokh*, et de quoi mettre son interprète en devoir d'une subtile analyse. Ce critère interne d'attribution vient ainsi à l'appui de ce que l'on pouvait dégager précédemment de l'opportune interpolation « *Sic dicit* Abû Ya'qûb... »

Maintenant, comment l'idée d'une « résurrection de la chair » s'équilibrerait-elle dans l'ensemble de l'œuvre d'Abû Ya'qûb ? Pour répondre à cette question, il faudrait disposer de l'œuvre tout entière. Question plus importante encore : quel contraste déterminerait-elle avec l'ensemble des doctrines spéculatives de l'Ismaélisme concernant la *Qiyâmat* ou résurrection ? Le concept étage ses significations à plusieurs plans de l'ontologie. Eschatologiquement l'idée ismaélienne de la « résurrection *spirituelle* » s'accompagne aussi de la représentation d'une matière subtile, « immatérielle » par rapport à la matière sensible et résultant d'un long processus alchimique de raffinement et de sublimation. Cette représentation est-elle en contradiction avec celle du *Kashf al-Mahjûb* ? Finalement, comment d'après notre texte nous représenter le « monde de la Résurrection » ? Est-ce le « monde supérieur » auquel référaient les disciples d'Abû Ya'qûb ? Ou bien ce monde s'identifie-t-il avec le futur « Cycle de Dévoilement » (*dawr al-kashf*) auquel fait allusion à trois reprises la *7e recherche* du chap. VI (texte pp. 81-83) ? L'identification concorderait-elle parfaitement avec ce que nous connaissons par ailleurs de l'eschatologie ismaélienne, ou bien n'est-elle pas dans une certaine mesure à l'origine même de l'accusation portée contre Abû Ya'qûb, de professer le *tanâsokh* ? Autant de questions auxquelles il n'est même pas sûr que les textes dont nous disposons permettent déjà de donner une claire et décisive réponse, et qu'en tout cas ce n'est pas le lieu de développer en cette courte introduction dont le propos est simplement de fixer l'état du texte et de l'attribuer à son auteur.

Le texte lui-même, comme on le voit à un coup d'œil d'ensemble, est disposé selon un schéma précis, fixé selon la loi du septénaire que les spéculations ismaéliennes reprennent

toujours avec prédilection. *Le Dévoilement des choses cachées* s'étend sur sept chapitres, ordonnés chacun en sept « recherches » auxquelles s'ajoutent le prologue et la conclusion, deux morceaux où l'émotion du ton contraste avec la sobriété et la rigueur qui commandent tout l'ouvrage. La disposition à adopter pour l'édition n'offrait donc aucune difficulté. Simplement, on a introduit pour l'indispensable clarté que refuse hélas! la disposition compacte des manuscrits, une mise en ordre par paragraphes à chacun desquels a été préfixé un numéro d'ordre dont la série recommence avec chaque *recherche*. Cela peut faciliter non seulement la lecture, mais aussi les références, et n'a rien d'arbitraire. Chaque paragraphe se trouve en effet ponctué dans le texte par un impérieux « Comprends ! » (*fa'rifuhu*) livrant à la réflexion du lecteur ce qu'on vient de lui dire, et qui est un procédé de ponctuation mentale commun à toute cette littérature initiatique. La disposition des paragraphes de notre édition ne fait que s'y conformer. [...]

Le lexique est d'un grand intérêt. On trouve naturellement les termes ayant leur acception spécifiquement ismaélienne : *'aql* souvent suppléé par le persan *kherad*, l'Intelligence ; le *Nâtiq*, le prophète ou Envoyé (*rasûl*) « énonçant » la Loi, est le plus souvent désigné par le terme persan *payghambor* (messager). Seuls trois autres grades de la hiérarchie ésotérique sont mentionnés : le *Wasî* (l'héritier spirituel du prophète, détenteur du sens caché et purement spirituel de son message, fondement de l'Imâmat) ; l'*Imâm* et le *Hujjat* (la « Preuve »). Quant aux ressources qu'atteste ici la langue persane, elles valent d'être notées. On est frappé par l'emploi du mot *justâr* « recherche », heureux archaïsme qui sert à l'intitulation des 49 chapitres du livre et en définit l'entreprise. Le mot a disparu des dictionnaires modernes[23] ; il est régulièrement formé de l'élément *-âr* affixé au radical du verbe pour donner un nom d'action (du même type que *raftâr*, *kerdâr*, *goftâr*, *bar khordâr*, etc.).

A remarquer l'emploi du mot *restakhîz*, « résurrection », passé sans modification du pahlavî en persan[24], comme équivalent du terme *Qiyâmat* en son acception spécifiquement ismaélienne. On a alors *Khodâvand-e Restakhîz*, « seigneur de la

23. Il ne figure ni dans Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* ni dans le grand *Dictionnaire Persan-Français* du baron J.J.P. Desmaisons.

24. Cf. H.S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi* II, glossar s.v. *Ristâxêz*, pp. 195-196.

Résurrection », comme équivalent purement persan de l'arabe *Qâ'im al-Qiyâmat*. Il est remarquable que les *Ikhwân al-Safâ* ayant à expliquer le sens de la *Qiyâmat*, et tout en écrivant en arabe, aient référé au persan *restakhîz* comme s'il s'agissait bien d'un *theologoumenon* iranien par excellence[25].

Une série de composés très intéressants est celle qui est formée sur le mot *hast* (être), en parfait accord avec le génie d'une langue aryenne. On a ainsi *hast-kardan* (faire-être), *hast-kun* (celui-qui-fait-être) ; *hast-karda* (ce-qui-est-fait-être) ; *hast-karda-ye awwal* (le Premier fait-être, l'Intelligence). Que l'on compare, pour la densité et la concision du concept, avec un quelconque et moderne *îjâd kardan* ! Il apparaît que précisément *hast-kardan* et ses dérivés pouvaient servir d'équivalents persans aux termes que les auteurs ismaéliens obtenaient par les modifications d'une racine arabe *'aysa* considérée comme étant la forme positive et l'origine du négatif *laysa*[26]. Elle seule permettait d'obtenir un terme positif pour l'être (*ens*), alors qu'avec la racine arabe *wjd* on n'obtient qu'un *mawjûd*, participe *passif* signifiant proprement « ce qui est trouvé ». Les philosophes exotériques durent en général se contenter de ce dernier terme, comme équivalent donné par les traductions faites du grec en arabe, pour le grec *to on* « l'étant ». *Hast-kardan* traduirait très bien le causatif *ta'yîs*.

On pourra faire d'utiles rapprochements en recourant à l'index des termes techniques annexé à notre édition. Mais l'heure est loin d'être venue de dresser un dictionnaire technique de la philosophie ismaélienne. D'autres remarques seront faites en notes de la traduction.

Toutefois mon propos n'est pas celui d'un philologue. Les tâches ne sont pas à confondre, et je laisse bien volontiers à mes collègues iraniens ou iranistes le soin de procéder à des analyses et des observations de détail ; elles seront d'un grand prix pour l'histoire de la langue persane, dont la version de notre *Kashf al-Mahjûb* est certes un vénérable monument[27].

25. *Wa hiya bi'l-fârsîyat restakhîz ay qiyâman mustawîyan*, cf. *Rasâ'il...*, éd. du Caire 1347/1928, III, p. 280 l. 22.

26. Cf. E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 2685 a-b : « It is said that the original of *laysa* is *lâ 'aysa...* or *'aysa* means *mawjûd* (*found* or *existing*) and *lâ 'aysa* means *lâ mawjûd* (*not found*, *not existing*) and is contracted into *laysa*. »

27. Lors de son passage à Téhéran (août 1948) M. Ivanow m'annonça qu'il avait en projet une étude de la langue du *Kashf al-Mahjûb* comparée avec celle du *Shesh Fasl* (c'est-à-dire le *Roshanâ'î Nâma* en prose) de Nâsir-e Khosraw, dont il doit publier prochainement le texte persan avec une traduction anglaise.

L'aventure d'un philosophe contraint par la situation, de se faire d'abord l'éditeur des textes qu'il veut étudier, est une ascèse particulière à l'orientalisme, épargnée à ceux de ses collègues qui, sans avoir conscience de leur bonheur, travaillent sur des textes bien imprimés et depuis longtemps établis. Dans son ensemble, le texte du *Kashf al-Mahjûb* est certes compréhensible, comme m'en a assuré un minutieux travail de traduction. Ce n'est pas là dire que sur bien des points il n'y ait eu des résistances, laissant perplexes eux-mêmes quelques amis iraniens pourtant expérimentés. C'est qu'en fait la plupart de ces difficultés ne sont pas de celles qui se résolvent à coups de dictionnaire, ou en recourant aux ressources de la philologie pure. Elles tiennent à notre connaissance des textes maintenus pendant des siècles, comme il a été dit déjà, pour des motifs hélas ! trop compréhensibles, dans le secret des bibliothèques.

Progression que nos vœux appellent d'autant plus que le texte du *Kashf al-Mahjûb* forme un schéma « ouvert », je veux dire qu'il m'apparaît nécessaire de le prendre pour ce qu'il se donne, un ensemble de *recherches*, conformément à l'intitulation maintenue pour chacune des sept divisions de chacun des sept chapitres. Parce que ce sont des *recherches*, le livre ne forme pas un traité complet, parfaitement « clos », épuisant tous les *loci* de la théosophie ismaélienne. De là sans doute l'indécision qui pèse sur ses thèses, indécision qui est à l'origine des attaques de Nâsir-e Khosraw, lesquelles, semble-t-il, n'étaient pas sans précédent, bien que les disciples d'Abû Ya'qûb n'aient pas été sans réplique. L'inachèvement inhérent à des *recherches* est donc comme un appel adressé à l'éditeur-traducteur, de procéder lui aussi à quelques recherches dans le matériel de textes dont on peut disposer aujourd'hui. Ces recherches ne projetteront peut-être même pas elles-mêmes une clarté décisive sur le détail des paragraphes du *Kashf al-Mahjûb*, pas plus qu'elles ne peuvent donner exactement la raison des *leitmotives* de chaque *justâr* choisis par l'auteur. Du moins se sont-elles proposé de les encadrer dans un contexte philosophique pouvant diriger sur cette province peu fréquentée de l'orientalisme, l'attention de philosophes préoccupés en d'autres régions, de problèmes connexes. C'est que l'extrême intérêt des *theologoumena* ismaéliens est d'offrir, par delà le réseau des filiations historiques pensables ou déterminables, de telles correspondances avec d'autres régions de la

Gnose, qu'ils concernent une science générale des religions, une « hiérologie » comme telle.

Les quarante neuf *recherches* constituant le *Kashf al-Mahjûb* ne suffiraient donc pas à elles seules à faire naître une représentation qui soit à la mesure de l'ésotérisme ismaélien. Elles pourraient laisser la pensée dans l'indécision non moins qu'en restreindre l'horizon. Des sept chapitres, le premier traite du dogme fondamental du *tawhîd* : l'Unité de l'absolument Un, et les conditions que présuppose une conscience vraie de l'Unique. Il est nécessaire de lire ce chapitre en ayant présentes à l'esprit quelques-unes des implications proprement ismaéliennes de ce *theologoumenon* initial. Tout le reste en dépend. Les *recherches* des six chapitres suivants sont respectivement groupées par heptades sous le leitmotiv d'une « Création » : de la Première à la Sixième. La Première est la naissance éternelle de la Première Intelligence, Archange-Logos ; la Sixième est le monde de la Résurrection. La transition de l'un à l'autre de ces « actes » cosmogoniques présuppose un minimum d'information sur les développements spéculatifs procédant d'une série de *theologoumena* tels que : la Première Intelligence (*al-'aql al-awwal*) ou Originé primordial ; la Seconde Intelligence ou Ame, premier Emané (*al-inbi'âth al-awwal*) de l'Originé Primordial (*al-mubda' al-awwal*) ; la Troisième Intelligence, second Emané, figure de l'Anthropos céleste dont l'enténèbrement momentané est l'origine du drame humain sur terre ; le schéma général de la hiérarchie céleste et de la hiérarchie ésotérique terrestre lui correspondant ; la séquence des Cycles et Périodes déterminant l'histoire du monde ; le principe du *ta'wîl*, c'est-à-dire de l'herméneutique transcendante qui est l'âme et la vie même de la pensée ismaélienne, en tant qu'elle assure la réascension d'un plan de l'être à l'autre, du symbole au symbolisé, et finalement détermine la pluralité de sens contenus dans le mot *Qiyâmat* ou résurrection. Telles sont les grandes lignes de force dans le sens desquelles s'organise un univers religieux dont ni l'histoire ni la phénoménologie ne pourraient être écrites sans que ces grandes lignes soient connues. Les quelques textes déjà édités, les manuscrits que l'on a pu consulter, en permettaient au moins une *esquisse*. D'autre part il convenait de dégager sommairement les traits de la personnalité spirituelle d'Abû Ya'qûb, telle qu'on peut la saisir à travers les polémiques doc-

trinales auxquelles il fut mêlé. Il convenait aussi d'évoquer l'œuvre des maîtres de pensée, notamment iraniens, qui à l'époque même contribuaient à l'édification de la doctrine, et de rappeler succinctement les étapes historiques de l'ismaélisme telles qu'elles nous sont connues.

Ces préoccupations nous ont conduit à rédiger une étude préliminaire dont le titre et l'esprit nous auront été fournis par Abû Ya'qûb lui-même: ce sont des « recherches de philosophie ismaélienne », accompagnant la traduction française du texte persan de ses propres « recherches ». Nous espérons même leur donner une suite, au fur et à mesure que d'autres textes auront été édités ou seront devenus accessibles. Cette première publication séparée en deux volumes, permettra à chacun de trouver son bien dans l'un ou dans l'autre, ou bien dans les deux à la fois. La parution prochaine du 1er volume de la série B (*Recherches de philosophie ismaélienne. Etude préliminaire et traduction française du* Kashf al-Mahjûb) affirmera ainsi le double programme que se propose la *Bibliothèque iranienne*: rendre accessibles les « sources », et d'autre part en permettre l'élaboration. C'est un vaste champ de travail où pourront se rencontrer dans une coopération confraternelle orientalistes iranologues et chercheurs iraniens.

De cette coopération, ce premier travail offre déjà les prémices. Je tiens à remercier chaleureusement ici le docteur M. Moïn, professeur à l'Université de Téhéran, dont l'expérience des textes et l'amitié m'ont aidé à éclaircir la lecture de maints passages difficiles. Mais je prends à mon compte l'élément de ténèbres qui peut subsister encore.

H.C.
Téhéran
15 février 1949/26 Bahman 1327

Prologue

Au nom de Dieu le Compatissant, le Miséricordieux. Nous Lui demandons aide et assistance. 2

Sois informé que les vraies réalités de la gnose (*haqâyiq-e 'ilm*) restent voilées à Iblîs et à sa postérité, tandis qu'elles sont révélées pour les Amis de Dieu et ses Elus, car est le secret de Dieu ce qu'Il fait connaître à qui Lui plaît d'entre ses Amis. La gnose (*'ilm*) est gardée dans son trésor ; Il en accorde la faveur à qui Il veut d'entre ses fidèles. Tous ceux à qui elle demeure interdite sont la proie de l'égarement, errent dans l'aveuglement. Sur le cœur de ces gens, il y a des cadenas que l'on ne peut ouvrir ; point ne s'enlève de leur raison la fermeture qui la tient enclose. Mais les Amis de Dieu se nourrissent dans les prairies du Paradis ; ils cueillent les fruits de ses arbres et nagent dans ses eaux courantes. Jamais, serait-ce une heure, ils n'en sont rassasiés ; jamais leur énergie ne défaille. Ils connaissent l'objet de leur adoration, ils le maintiennent séparé et pur de toute marque caractérisant les créatures, ils en affirment la pureté exempte de tous les attributs des êtres créés.

Les maîtres de perdition rendent le Créateur semblable au créé ; ils le mettent en définition ; ils Le typifient au moyen d'attributs, dont ils vont même jusqu'à recenser le nombre. Ils sont incapables de connaître les anges ni les degrés de la Création. Ils rejettent l'annonce de ce qui est objet de connaissance ; ils ajoutent foi à l'annonce de l'inconnaissable.

Les maîtres des vraies réalités, eux, sont initiés à la connaissance des anges de Dieu, et ils ont la science des degrés de la

Création. Ils ne professent pas la connaissance de l'inconnaissable; ils connaissent ce qui est objet-de-connaissance. Ils mettent leur espérance dans ce qui est encore à venir, en attendant que les anges descendent vers eux. Les Amis de Dieu n'éprouvent aucune peine à conserver la gnose, en ce sens que
3 les enseignements de l'exégèse ésotérique (*ta'wîl*) moulent de leur empreinte leurs âmes spirituelles (*nufûs-e rûhânî*) et deviennent consubstantiels à la substance de leur âme, car tout ce qui devient consubstantiel à une substance en devient à jamais inséparable, tel le mouvement du feu qui est inséparable du feu.

Que Dieu nous garde, nous et vous, des carcans et des chaînes de l'inconscience et de la nescience! Qu'Il vous fasse un viatique quotidien, à nous et à vous, de la compréhension des vraies réalités et de l'aspiration à grandir dans la gnose, car c'est cela le «Jardin du séjour à demeure[1]», le «suprême Paradis[2]». Qu'Il nous garde dans la «Voie droite[3]», car Il est généreux, bienfaisant et sa grâce surabonde.

Maintenant, de par la lumière resplendissante et la sublime puissance émanant de l'Ami de Dieu sur cette Terre de la *da'wat*[4] qui est le séjour des âmes spirituelles, et protestant de mon parfait dévouement à sa personne comme de sa parfaite sollicitude envers la mienne, j'entreprends de dévoiler les secrets qui sont restés celés, les symboles[5] conservés dans le

1. *Behesht-e ma'wä.* Sejestânî rapproche deux termes qorâniques (voir, par ex. 3:162, 5:72, 8:16).
2. *Ferdûs-e a'lä.* Le mot *ferdûs* est présent deux fois dans le Qorân (18:107, 23:11).
3. Qor. 1:6.
4. Il s'agit de la *Convocation.* Au sens précis que lui donnent les Ismaéliens, ce terme désigne, tout d'abord, l'*appel* provenant de l'Imâm, et, par son entremise, de Dieu. Adressé aux hommes, il est transmis par la communauté des fidèles, selon la hiérarchie des dignitaires; cette hiérarchie est elle-même ordonnée selon les degrés de l'initiation au sens ésotérique de la prophétie. D'où l'autre sens du mot *da'wat*: l'ordre communautaire ismaélien. La Terre de la *da'wat* est le lieu où cette communauté se transmue en sodalité purement spirituelle: «La Terre désigne le rang de la *wasâyat*», c'est-à-dire de l'héritage spirituel de la prophétie. «Que la Terre soit mentionnée au singulier, cela indique que le sens ésotérique de toutes les religions est le même.» (*Trilogie ismaélienne*, p. 105).
5. *Ramz-hâ.* Ces symboles sont l'objet de l'exégèse (*ta'wîl*) qui caractérise la spiritualité ismaélienne. «Le symbole présuppose l'existence de plans de conscience et de niveaux d'être qui se superposent; déchiffrer les symboles, conférer à un texte sa signification symbolique, c'est «faire symboliser» ces plans les uns avec les autres.» (*Trilogie ismaélienne*, p. [24]).

trésor. Nul n'a confié un tel discours aux lettres de l'écriture. Ce sont là des propos et des mystères celés qui seront efficaces pour nos contemporains, et qui répondent au besoin dont l'urgence se fait sentir.

Je les dévoilerai dans le présent livre en procédant de sept sources principales (*asl*), qui sont entre toutes les plus importantes. Ce seront :

1. L'attestation de l'Unique.
2. La Création primordiale.
3. La seconde Création.
4. La troisième Création.
5. La quatrième Création.
6. La cinquième Création.
7. La sixième Création.

Chapitre premier

De l'attestation de l'Unique

Première recherche : que l'essence est exclue du Créateur

1. L'essence[6] est exclue du Créateur, puisque c'est par elle que l'on désigne ce qui caractérise en propre les créatures et qu'il devient possible de distinguer les créatures les unes des autres. Chaque chose, en effet, persévère dans la forme de ce qui constitue son espèce[7], grâce à quoi l'âme est en mesure d'imiter les couleurs du monde subtil[8]. Or quel est l'être[9] qui pourrait convenir à la divinité, et dont la forme ne serait ni psychique ni physique ni un produit de l'art ? Tout cela en est exclu par la sublimité de sa puissance et l'universalité de son règne, à tel point que sa sublimité exclut de Dieu toute possibilité de recevoir le nom d'une chose, quelle que soit cette chose, et qu'il ne sied point de Lui attribuer une essence, ni de l'attribuer à une essence. Mais il importe de reconnaître que son En-soi (*dhât*)[10] sublime est séparé de toutes les choses par lesquelles on désigne ce qui est créé.

6. *Chîzî* : litt. la choséité, ce par quoi une certaine chose possède la nature d'être une chose. Il s'agit bien d'un autre terme pour désigner l'essence.
7. Litt. conserve cette forme de cette espèce.
8. L'imitation (*hikâyat*) doit s'entendre ici au sens précis de la *mimésis* platonicienne.
9. *Chîz* : litt. la chose.
10. Le mot *dhât* n'a pas ici pour signification celle, classique, d'essence. D'où ceci qu'H. Corbin traduit par En-soi. Il s'agit du réel indicible, du foyer central constituant l'Un de la divinité.

2. Le commun des théologiens s'accorde à dire que « Dieu était, alors qu'aucune chose n'était ». Ils ont convenu de dire que « Dieu ne se réduit pas à son action ». Cependant, aucun existant[11] n'échappe à la nécessité d'être ou bien substance — corps [ou esprit] — ou bien accident, ou bien mouvement, ou bien repos. Or la divinité transcende toute possibilité d'être comprise dans ces catégories, puisque le créé ne ressemble pas au Créateur, pas plus que le Créateur ne ressemble au créé. D'autre part, si Dieu avait été d'abord un certain existant qui eût produit ensuite les choses à l'être[12], c'est que Dieu aurait été Lui-même produit à l'être, les existants étant produits à l'être par la voie d'une genèse (*tawlîd*). Mais, comme l'on a statué que « de Lui nul n'est engendré et qu'Il n'est Lui-même engendré de personne[13] », il s'ensuit que l'être et l'essence sont aussi bien exclus de Lui et que l'essence est une condition propre aux êtres créés[14]. Comprends.

5 3. S'il était licite d'attribuer une essence à la divinité, il faudrait dire alors que le Créateur est un existant et que le créé en est un autre. Or les existants ainsi désignés sont ou bien substance ou bien accident. A son tour, la substance est ou bien corps ou bien esprit ; le corps est animé ou inanimé ; l'animé est végétal ou animal. Lorsque nous en revenons à la catégorie du Créateur, allons-nous pouvoir dire laquelle de ces catégories est la sienne ? Non, le Créateur ne rentre dans aucune d'entre elles, bien que ne Lui échoie pas davantage la catégorie de l'absence de catégorie (*qismat-e nâ-qismat*). Loin de là, Il est absolument esseulé ; Il transcende toute possibilité pour nous de Lui donner en attribut choses spirituelles ou choses corporelles, lesquelles sont toujours une pluralité. Car, du fait que dès le principe nous L'affirmions absolument transcendant, il s'ensuit nécessairement que Dieu ne rentre dans aucune catégorie des êtres créés. C'est qu'en effet on peut considérer que

11. Le texte persan dit : *wa chîzî az ân benashawad kî jawhar bowad* : un existant (une chose) ne saurait être qu'il ne soit substance. L'auteur décline les catégories de l'existant, pour montrer qu'aucune ne convient à Dieu. *Chîzî*, ici, ne peut se lire comme « choséité », car la choséité ne saurait être substance, puisque seul un existant, une chose peut l'être.

12. *Padîd kardan* : manifester, opérer l'éduction d'un existant du non-être à l'être.

13. Qorân 112 :3.

14. *Chîz* et *chîzî*, litt. la chose et la choséité, par conséquent l'être et l'essence.

[chacune de ces catégories] forme un grand nombre ou au contraire un petit nombre. Dès qu'il en est ainsi, c'est qu'elle est divisible. Or tout ce qui est divisible est limité ; tout ce qui est limité est fini ; tout ce qui est fini est créé ; et tout ce qui est créé nécessite le Créateur. Par conséquent, Dieu est le Créateur. Quant à nous, il nous faut reconnaître sa sublimité et son immensité, afin que notre attestation de l'Unique en pose la transcendance, et dépose les attributs qui sont propres aux êtres créés, corporels ou spirituels. Comprends.

Deuxième recherche : que la limite est exclue du Créateur

1. Toute chose qui a une limite ou une extrémité rentre dans la catégorie des corps et des volumes matériels. D'autre part, s'il s'agit d'une limite à son pouvoir de comprendre, l'attribut qui lui est propre correspond à l'attribut de l'âme. Or Dieu — majestueuse en est l'évocation — n'est pas un corps, tel que ses dimensions seraient semblables aux dimensions des corps. Il n'est pas une âme, tel que ses attributs correspondraient aux attributs de l'âme. En effet, s'Il était un corps matériel, les limites des corps Lui seraient inhérentes, telles les six surfaces auxquelles s'ajoute en septième lieu la cause qui maintient ces six limites. Il n'est pas non plus une 6
âme, car les attributs de l'âme étant multiples et divers, il faudrait que ces attributs de l'âme Lui fussent inhérents. Non, sa Connaissance embrasse et domine toutes les limites. C'est pourquoi la limite doit être exclue du Créateur. Comprends.

2. Si l'on attribue une limite au Créateur, il s'agira soit d'une limite de l'ordre du sensible, soit d'une limite de l'ordre de l'intelligible. Or, en ce qui Le concerne, la perception par les sens est impossible, car une telle perception présuppose la totalité des existences effectives que constituent les corps et les volumes matériels, ou bien encore la totalité de ces modes d'être que sont les accidents. Quant aux limites intelligibles, elles seraient ou bien dans la première limite, ou bien dans la seconde limite[15]. Mais il n'est point impliqué dans les

15. Ces deux limites, c'est-à-dire ces deux degrés (*bodûd*) de l'Instauration primordiale, sont la première Intelligence et l'Ame du monde.

premiers principes de la raison que la première limite ou la seconde limite soient inhérentes au Créateur, car alors le créé serait le Créateur, et le Créateur serait le créé, ce qui est absurde. C'est pourquoi la nécessité s'impose d'exclure du Créateur toutes les limites, aussi bien intelligibles que sensibles. Comprends.

3. Une certaine impuissance est inhérente à tout ce qui possède une limite, parce que ce limité ne peut franchir sa propre limite. Or « ne pas pouvoir », c'est là une déficience propre au créé, mais qui est exclue du Créateur ; plus exactement sa puissance est au comble de la plénitude. Aussi toute limite doit-elle être exclue du Créateur. Comprends.

4. Un dernier aspect enfin : la limite implique nécessairement une dualité pour le limité. Or la dualité abolit l'Unitude (*fardânîyat*). En effet, toute limite présuppose un limité, et tout limité présuppose une limite ; car s'il n'y avait pas la limite, il n'y aurait pas de limité, et inversement s'il n'y avait pas de limité, il n'y aurait pas de limite. Comprends.

TROISIÈME RECHERCHE : QUE LES ATTRIBUTS SONT EXCLUS DU CRÉATEUR

1. Tous les attributs qui existent, ou bien existent dans les substances, ou bien sont conjoints aux corps matériels, ou bien
7 le sont à l'âme. Quant aux attributs qui existent dans la substance absolue — c'est-à-dire dans l'Intelligence — ils sont tels que ce qui est instauré par l'instauration créatrice (*ibda'*) procédant immédiatement du Principe-instaurateur, et tels que ce qui est causé par la causalité qui procède du Causateur. Or être-instauré et être-causé, ce sont là des attributs de la première Intelligence (*'aql-e awwal*), laquelle est le créé primordial, sans aucun intermédiaire ; et les attributs du créé primordial, aussi bien que de tout ce qui est créé, sont exclus du Créateur.

Quant à ceux qui existent dans les corps, ce sont des qualifications extérieures, par exemple les couleurs, les senteurs, les saveurs, la chaleur, la froidure, la souplesse et la rudesse.

Quant à ceux enfin qui existent dans l'âme, ce sont des qualifications intérieures, telles que la science et l'ignorance, le

courage et la lâcheté, la libéralité et la mesquinerie, le calme et l'emportement.

Or le Créateur transcende les attributs de la première substance et de la seconde substance[16], aussi bien que les attributs des corps composés et les attributs des âmes, sous tous les aspects et pour toutes les raisons. Comprends.

2. Les qualifications dans la chose qualifiée sont produites par quelque chose d'autre que cette chose. En effet, toutes les espèces naturelles[17] reçoivent leurs attributs des Eléments[18] sous l'action des corps célestes. Les Eléments et les corps célestes reçoivent, tous, leurs attributs de la Nature. La Nature reçoit ses attributs de l'Ame; l'Ame reçoit ses attributs de l'Intelligence; l'Intelligence reçoit ses attributs de la Parole et de l'instauration primordiale par le Principe-instaurateur, lequel est sans aucun attribut.

Illustrons par des exemples: la douceur est la qualification de ce qui est doux, et se trouve conjointe à la chose douce à cause de la juste proportion de la chaleur. L'amertume est la qualification de ce qui est amer, et se trouve conjointe à la chose amère à cause d'un accroissement excessif de la chaleur. L'acidité est la qualification de ce qui est acide, et se trouve conjointe à la chose acide à cause d'une baisse excessive de la chaleur.

Ainsi en va-t-il des qualifications de l'âme qui sont cachées et intérieures; elles sont conjointes à l'âme pour autant que l'âme se laisse instruire par l'Intelligence, tandis qu'elles se séparent de l'âme dans la mesure où l'âme se met à suivre la Nature, mais ceci est le fait des âmes individuelles. Il en va de même encore pour les qualifications de l'Intelligence, lesquelles sont conjointes au Premier-instauré (*mobda'-e awwal*)
en raison de l'instauration primordiale (*ibdâ'*) et de la Parole 8
(*kalima*).

16. Ici encore, il s'agit de la première Intelligence et de l'Ame du monde.

17. *Mawâlid*: littéralement, H. Corbin traduit les *nativités*. Le sens en est clair, il s'agit des espèces, des règnes, ou parfois simplement des êtres naturels. Par conséquent, par souci de clarté nous substituons à *nativités* le terme le plus adéquat, d'entre ceux que nous venons d'énoncer.

18. *Ommahât*: littéralement, H. Corbin traduit les *mères*. Pour les mêmes raisons que *supra*, n. 17, nous remplaçons cette expression par une autre, qui désigne ce dont il s'agit: les Eléments. Tout simplement, l'Air, le Feu, la Terre et l'Eau.

Quant au Créateur, il est étranger à tous ces attributs, à ceux de l'Intelligence, à ceux de l'Ame, à ceux des corps. Il ne faut donc pas que nous attribuions à la divinité les qualifications propres aux espèces naturelles, celles qu'elles reçoivent des Eléments et des corps célestes. Il ne faut pas non plus que nous lui attribuions ce que la Nature fait se manifester dans les Eléments et dans les corps célestes; ni ce que l'Ame fait se manifester dans la Nature; ni ce que l'Intelligence fait se manifester dans l'Ame; ni ce que l'instauration primordiale et la Parole font se manifester dans l'Intelligence. C'est pourquoi, une fois établi que les qualifications dans le sujet qualifié procèdent de quelque chose d'autre que ce sujet lui-même, il importe que nous excluions absolument du Créateur toutes les qualifications.

3. Si parmi les attributs, tu en reconnais certains qui soient pré-éternels (*azalî*) ou co-éternels (*qadîm*) au Créateur, il faudra alors que tout ce qui est homogène à cet attribut soit également pré-éternel et sans créateur. Ou bien au contraire les attributs ont été créés et ont eu un démiurge (*kardgâr*), mais alors il s'ensuit que les attributs de Dieu sont eux aussi des attributs créés. Donc, si l'on accorde que les attributs sont pré-éternels, la dualité s'ensuit nécessairement et elle détruit l'Unitude (*yagânagî*). Et si l'on attribue des qualifications créées à la divinité, le Créateur est alors assimilé au créé. Dans les deux cas, ou bien l'Unitude (*fardânîyat*) divine est détruite, ou bien il faut exclure de Dieu toute qualification. Par conséquent, la nécessité s'impose d'en exclure tout attribut, afin que demeure l'Unitude de l'absolument transcendant. Comprends.

QUATRIÈME RECHERCHE : QUE LE LIEU EST EXCLU DU CRÉATEUR

1. Tout lieu est comme une prison pour celui qui l'occupe. Il n'existe pas une seule chose qui puisse se séparer de son lieu
9 propre; chacune est à demeure dans son lieu, comme dans une chose dont elle ne se séparerait jamais. Un exemple en est le cas de la Terre qui est à demeure au centre des sphères célestes et des natures (*tabâyi'*), sans pouvoir se séparer de son lieu. Ainsi en est-il de l'eau et de l'air. Ainsi encore du feu. Nous voyons ensuite les corps célestes qui sont retenus prisonniers dans le

cercle de la Nature, à la façon d'une chose qu'un homme retient dans sa main. De même en va-t-il pour les espèces naturelles — minéraux, végétaux et animaux — dont chacune conserve son lieu propre. Si donc nous rendions évident que la divinité possède un lieu, elle deviendrait semblable à tout ce qui possède un lieu : elle serait retenue prisonnière en ce lieu.

Il s'ensuivrait que Dieu fût impuissant, et c'est cette impuissance même qui Le retiendrait prisonnier dans ce lieu. Or ce sont là des qualifications propres à ses créatures ; et quant aux actes qui reçoivent semblable qualification, c'est [par une disposition de sa] sagesse, et de celle-ci Il est Lui-même l'auteur. Mais toute inhérence d'une impuissance semblable à l'impuissance de ses créatures reste exclue de Dieu, et il ne convient pas d'assimiler le Créateur à sa créature, en aucune manière et sous aucun prétexte. Bref, le Créateur n'occupe absolument aucun lieu.

2. En outre, à l'extérieur de tout ce qui occupe corporellement un lieu, il y a toujours quelque chose qui l'entoure, à savoir la Nature qui entoure toute réalité particulière d'entre les corps célestes, les espèces naturelles et les Eléments. Dieu n'est donc semblable ni aux corps célestes ni par conséquent aux Eléments ni aux espèces naturelles ni à la Nature. Loin de là, Il est le Créateur de toutes ces choses. Comprends.

3. Celui qui n'a pas une connaissance scientifique du Ciel avec toutes ses propriétés et ses signes, celui-ci ignore que la Terre est au milieu du Ciel comme le centre d'un cercle. Or le Ciel fait face aux hommes de tous les pays ; les hommes de
toute contrée s'adressent au Créateur ; ils savent que le Créa- *10*
teur est « au ciel ». Cependant si Dieu était « au ciel » à la façon dont ils l'entendent, Il y serait de la même manière que la chose localisée est dans le lieu qu'elle occupe. Or les face à face diffèrent ; il faudrait que Dieu ait un lieu au-dessus et un lieu au-dessous correspondant à la diversité des hommes et de leurs lieux propres. Non, si Dieu est élevé au-dessus de tout être, ce n'est pas au sens de l'élévation du lieu, mais au sens de la sublimité et de la puissance. C'est pourquoi le lieu doit être exclu de Lui. Comprends.

4. Enfin, si Dieu était en un lieu quelconque, ce lieu serait rempli de Lui. Or toute pluralité est causée par une unité. Donc cette cause serait plus digne d'être le Créateur que le causé. A son tour, cette cause n'échapperait pas au dilemme :

ou bien le lieu serait rempli par elle, ou bien il ne le serait pas. S'il était rempli par elle, le même raisonnement lui serait applicable, et ainsi de suite à l'infini. Ce qui est absurde. Il est donc nécessaire que du Créateur le lieu soit exclu, de toutes les manières et pour toutes les raisons. Comprends.

CINQUIÈME RECHERCHE : QUE LE TEMPS EST EXCLU DU CRÉATEUR

1. Le temps ne peut être attribué à Dieu, ni au moment où les choses n'existaient pas encore, ni au moment présent où elles existent, parce que le moment (*waqt*) des choses aussi bien que l'absence-de-leur-moment (*nâ-waqt*), comme tu les désignes, tombent également entre trois divisions du temps : le temps passé, le temps présent, le temps non encore advenu[19]. Or si en usant de cette mesure on peut séparer les temps entre eux, c'est aux êtres naturels seuls que cela s'applique. Il serait donc faux d'attribuer le temps au Créateur avant que les choses ne fussent, parce que le temps commence avec le mouvement des sphères célestes, et que ni le temps n'a d'antériorité sur les sphères, ni les sphères d'antériorité sur le temps. Si donc tu attribuais le temps à la divinité, tu affirmerais par là
11 même que le temps existait avant d'exister, et qu'il existerait encore après avoir cessé d'exister. Il y a là une absurdité flagrante pour toute personne intelligente.

2. Il ne convient pas de dire que les choses commencèrent tout d'abord par exister, de sorte qu'on pourrait postérieurement attribuer le temps au Créateur. Car il ne convient pas de dire qu'Il proféra l'Impératif (*amr*) et qu'ensuite les choses existèrent. Non, ce qu'il nous faut dire, c'est que l'Impératif et les choses furent absolument simultanées. Ainsi le temps est-il absolument exclu du Créateur. Comprends.

3. Le temps soumet nécessairement au changement l'être temporalisé[20], et le fait passer d'un état à un autre, d'un lieu à un autre. Qu'altération et changement soient inévitables, c'est le fait de la génération (*kawn*) et de la corruption (*fasâd*) dans les espèces naturelles. Qu'il y ait passage d'un état à un autre,

19. *Zamân-e gozashteh* ; *zamân-e istâdeh* ; *zamân-e nâ âmadeh.*
20. *Khodâvand-e zamân* : litt. ce qui possède le temps.

c'est le fait de la transformation des Eléments, dont l'état se modifie avec les [existants] particuliers. Qu'il y ait passage d'un lieu à un autre, tel est le cas des corps célestes qui révoluent dans les sphères. Or le commun des théologiens est d'accord sur ce point, il n'y a en Dieu ni altération, ni changement, ni passage d'un lieu à un autre, ni changement d'un état en un autre. Non, Il est absolument esseulé en sa déité (*khodâ'î*) et Il permane au présent en son unicité (*wahdânîyat*). Ainsi, il est établi que le temps ne peut être attribué au Créateur. Comprends.

4. Le temps est causé par le mouvement de la sphère ; réciproquement le mouvement de la sphère est la cause du temps. Tout ce qui est inhérent au mouvement de la sphère, lequel est la cause du temps, est également inhérent à toutes les choses qui sont en mouvement, par exemple la génération et la corruption, l'accroissement et la diminution, le transfert d'un lieu à un autre. Mais rien de tout cela n'existe en la divinité, car ce sont là des qualifications des choses naturelles. Dieu est absolument esseulé, Il exclut toute possibilité de Lui adjoindre des qualifications corporelles et spirituelles. Le temps que l'on attribue à Dieu existe en ce sens que Dieu est le Principe-instaurateur du temps et le Principe-instaurateur des choses simples et des choses composées. Le temps de pure imaginative
(*zamân-e wahmî*) dont procèdent les mouvements de la Nature, 12
est la limite marquant l'action de l'Ame, car c'est par ce mouvement de pure imaginative (*harakat-e wahmî*) que l'Ame universelle[21] reçoit la lumière de l'Unité divine, et c'est par elle que surgissent le temps et le mouvement de la Nature. Donc, comme le mouvement de pure imaginative, qui est la cause de tous les mouvements, se rapporte à l'Ame, et que l'Intelligence universelle[22], qui est l'Instauré-primordial, est exclue du mouvement, comment serait-il possible d'attribuer au Créateur le mouvement qui est la cause du temps, et le temps qui est causé par ce mouvement ? Il n'est donc pas possible, d'aucune manière, d'attribuer le temps au Créateur. Comprends.

21. *Nafs-e koll* : l'Ame du monde.
22. *'Aql-e koll* : l'Intelligence universelle, la première Intelligence.

SIXIÈME RECHERCHE : QUE L'ÊTRE EST EXCLU DU CRÉATEUR

1. L'être (*hastî*) est adjoint en prédicat aux existants, en tant qu'il est possible de supposer leur non-être (*nîst*), ou bien en tant que l'on considère quelque chose qui leur est supérieur et qui les domine. Quant aux choses dont il est possible de supposer la non-existence, ce sont celles qui sont privées d'intellect, c'est-à-dire les existants qui peuvent être anéantis et qui sont soumis à la Nature. Quant à ce qui est au-dessus des choses et qui les tient sous sa domination, par l'Impératif divin, c'est la première Intelligence, et la forme à laquelle elle est confiée en dépôt, c'est la forme de l'homme (*sûrat-e mardom*) qui demeure constante en son état. Mais il se peut que [l'homme] éprouve inclination pour la Nature, en vienne à l'adorer et à se soumettre à elle.

2. Sois informé qu'ici la répartition s'opère selon trois catégories. La première est une substance qui n'est ni dominée (*maqhûr*) ni vouée au non-être[23] ; c'est la première Intelligence qui est, de par l'Impératif divin, la plus noble de toutes les existences créées. Une autre catégorie est celle de ce qui est à la fois dominé et voué au non-être ; c'est la forme des espèces naturelles, ainsi que l'aspect exotérique (*zâhir*) des religions positives (*sharî'at-hâ*). La troisième catégorie enfin, est celle de l'être qui est dominé mais qui n'est pas voué au non-être ; c'est
13 la noble forme humaine dont la manifestation procéda de la substance pérenne (*jawhar-e bâqî*), c'est-à-dire de la lumière du monde de l'Intelligence. Et tous ces existants sont distants du Créateur, parce qu'Il est celui-qui-fait-être (*hast-konendeh*) les existants, et c'est par son Impératif que s'épiphanisent tous les existants. Donc, comme cela seul dont il est possible de supposer le non-être peut appeler le prédicat de l'être, ou bien cela qui est dominé et subjugué par ce qui, situé au-dessus de lui, le domine et le subjugue, — il est nécessaire d'exclure *omni modo* l'être du Créateur. Ainsi, il est établi qu'adjoindre l'être au Créateur est une grossièreté, puisque c'est par son Impératif que les existants (*hastî-hâ*) sont tous devenus être (*hast*).

3. Un autre point concerne ce [théologien] qui nous

23. *Na nîst shawad* : périssable (H.C.).

reproche de refuser à Dieu l'être au sens absolu (*hastî-ye motlaq*), tandis que pour sa part il se contente de maintenir en dehors de Lui les existants différenciés et multiples. Or, lorsque l'on totalise les existants différenciés et multiples, on obtient comme résultat l'être absolu. Aussi bien notre contradicteur exclut-il de la divinité l'être des sphères célestes et l'être des étoiles, l'être des Eléments, l'être des espèces naturelles et l'être des corps célestes, l'être des substances et des accidents, l'être des mouvements et du repos. Bref, tout l'être que l'on rencontre dans les choses créaturelles, tout cela notre contradicteur l'exclut du Créateur. Mais alors, comme la totalisation des existants différenciés et multiples donne l'être absolu, il faut nécessairement exclure du Créateur aussi bien l'être absolu que l'être dispersé, afin que Dieu reste *omni modo* à l'écart de l'être aussi bien que du non-être. Comprends.

4. Sois informé enfin qu'attribuer l'être à Dieu[24] n'échappe
pas au dilemme suivant: ou bien Il n'a pas besoin de l'être, ce
Lui est une superfluité. Mais, si l'être est une superfluité dont
n'a pas besoin ce-qui-fait-être (*hast-kun*), quel blâme s'attache
donc à nous si nous excluons de Lui cette chose dont Il n'a pas
besoin? Ou bien au contraire, il en va de telle sorte que ce-
qui-fait-être ne puisse soi-même subsister que par l'être. Mais
alors quelle précellence (*fazl*) y a-t-il entre ce-qui-fait-être et
ce-qui-est-fait-être (*hast-kardeh*)? Pourquoi, dès lors, ne se
pourrait-il pas que ce-qui-fait-être ne soit ce-qui-est-fait-être,
et ce-qui-est-fait-être ne soit ce-qui-fait-être? Pour la 14
connaissance, la ressemblance est frappante, de ce-qui-fait-
être et du Créateur[25]; mais combien il nous faudrait distin-
guer ce-qui-fait-être de ce-qui-est-fait-être! C'est pourquoi,
il nous faut exclure l'être de ce-qui-fait-être et du Créateur,
tandis qu'il nous faut l'attribuer à ce-qui-est-fait-être. Ainsi
est-il établi que l'être n'est, en aucune façon que ce soit, inhé-
rent au Créateur. Comprends.

24. *Hastî*: l'être; le prédicat de l'être (H.C.).

25. L'ambiguïté s'en vient frapper la connaissance de ce-qui-est-fait-être et de ce-qui-origine (H.C.). Le passage a été revu.

SEPTIÈME RECHERCHE : QUE L'ANTITHÈSE DES DÉNOMINATIONS PRÉCITÉES EST ÉGALEMENT EXCLUE DU CRÉATEUR

1. Si dans la présente recherche, nous mettons l'accent sur le fait qu'une conscience vraie du Créateur consiste à exclure de Lui les modes d'être et les qualifications précédemment énoncés, et qu'en conséquence nous déclarions qu'Il est non-existant[26], non-limité, non-qualifié, non-dans-l'espace, non-dans-le-temps, non-être, nous dirions alors que nous avons atteint une conscience vraie, car cette première négation (c'est-à-dire celle qui exclut du Créateur les qualifications corporelles) réalise l'unification qui pose l'Unique en sa transcendance. Pourtant, une telle unification authentique ne s'ensuit pas encore nécessairement. Loin de là, une conscience vraie n'en sera réalisée que par une négation subséquente. La négation antérieure consistait à poser la transcendance [de l'Unique] en l'isolant de toutes les marques propres aux créatures. Mais c'est par la négation [subséquente] qu'est obtenue la marque d'une conscience vraie du Créateur, telle que soit absente toute prétention de Le « destituer » (*ta'tîl*). Pour autant, notre affirmation prendra la forme suivante : le Créateur est non-existant et *non* non-existant ; Il est non-limité et *non* non-limité ; Il est non-qualifié et *non* non-qualifié ; Il est non-dans-un-lieu et *non* non-dans-un-lieu ; Il est non-dans-le-temps et *non* non-dans-le-temps ; il est non-être et *non* non-être.

De cette manière, nous aurons évité aussi bien de L'assimiler (*tashbîh*) que de Le destituer (*ta'tîl*). Nous éviterons de L'assimiler grâce à la première négation, et nous éviterons de Le destituer grâce à la négation subséquente. Ainsi se vérifie-
15 t-il que la transcendance du Créateur n'est authentiquement réalisée qu'à la condition d'exclure à son tour l'antithèse de ces négations, aussi bien celle de la première négation qui doit nous préserver de L'assimiler, que celle de la négation subséquente qui doit nous éviter de Le destituer. Comprends.

2. Si, pour réaliser une conscience vraie du Créateur, nous nous contentons uniquement de rendre négatives les choses

26. Litt. : non-chose. Partout où le mot chose a pour signification évidente de désigner l'existant (*ens*), nous le remplaçons par ce dernier terme.

dont nous L'avons exclu, et que nous disions par exemple : « Il est *non* non-existant et *non* non-être », il s'ensuivra nécessairement qu'Il reçoive en prédicat cette chose qui est « existant » et « être ». Et si nous disons qu'Il est *non* non-limité, *non* non-qualifié, *non* non-dans-le-temps et *non* non-dans-un-lieu, c'est commettre l'assimilation, ce n'est pas là l'unification qui pose la transcendance de l'Unique. C'est qu'en effet l'on aura simplement dit qu'Il est le sujet de qualifications, qu'Il est limité, qu'Il est dans un lieu, qu'Il est dans le temps. D'où l'absolue nécessité de maintenir à l'égard du Créateur aussi bien la première négation que la négation subséquente afin que notre attestation de l'Unique en pose vraiment la transcendance, et que seule demeure la pure Unitude (*fardânîyat-e mahd*). Comprends.

Chapitre II

En memento de la Création primordiale

Première recherche : sur le sens de cette proposition que l'Intelligence est le centre des deux univers

1. C'est que le centre a pour propriété que les lignes qui en procèdent et atteignent à la périphérie sont toutes égales entre elles. Voici donc que je portai mon observation sur les cercles, lesquels sont au principe de la situation considérée. Je découvris que ce qui fait l'essence de l'Intelligence (*jawhar-e 'aql*) est semblable à leur cas. En effet, comme cercles [engendrés par] l'Intelligence, on peut considérer ceci : qu'une chose soit respectivement égale à dix autres choses, ces dix choses sont alors égales entre elles : d'une part, cette chose qui a servi d'étalon pour les autres, d'autre part les choses qui ont été mesurées quant au poids ou à la longueur, évaluées quant à la couleur ou à la saveur — puisque mesurées et pesées ces choses ont été 16
reconnues valoir autant l'une que l'autre.

2. En outre, parmi les jugements que porte l'Intelligence, il y a par exemple ceux-ci : « le feu est chaud », ou bien « la neige est blanche ». Or le feu de l'Iraq n'est pas différent du feu de la Perse, et le feu du Khorâsân est le même que le feu de l'Iraq. La neige du Khorâsân n'est pas différente de la neige du pays byzantin ni de la neige de Perse, et la neige du pays byzantin et celle de Perse sont les mêmes que la neige du Khorâsân. On constate alors qu'un jugement équivaut à deux jugements quant au contenu conceptuel des prémisses, si bien que tous les jugements sont à équivalence entre eux. Autre

argument : dans la réalité des choses elles-mêmes, tu constates que dix choses dont tu as fait la preuve sont à équivalence avec dix autres choses dont tu as également fait la preuve. Il s'ensuit que l'Intelligence est le centre des deux univers. Comprends.

3. Le centre est de tous les points celui qui est le plus éloigné par rapport aux autres points qui tournent autour de lui, et il est, de tous les points, le plus proche du mouvement par lequel le cercle est engendré. De la même manière, l'Intelligence est, de tous les existants, le plus proche de l'Impératif divin, pour autant que l'Impératif divin atteignît la Nature à la périphérie. Ainsi donc, l'Intelligence fut-elle la chose la plus lointaine qui se manifesta, parce que toutes les espèces, les genres, les différences, les propres, les accidents, et les individus[27] avaient précédé dans cet univers, lorsque se manifesta l'effet (*athar*) de l'Intelligence. Il se vérifie que l'Intelligence est le centre des deux univers. Comprends.

4. D'une autre manière encore, l'Intelligence a été assimilée au centre. C'est que le centre est en repos. Car si le centre n'était pas immobile et sûr, aucun d'entre les mouvements ne serait sûr, et l'embarras ne finirait jamais. De la même façon, l'Intelligence est en repos, et c'est grâce à son repos[28] que les âmes à l'état subtil (*nafs-hâ-ye latîf*) sont mises en mouvement, de sorte qu'elles passent de la puissance à l'acte. Le devenir des âmes et la résurrection (*ba'th*) des âmes, les mouvements des
17 sphères célestes et les compositions des règnes naturels, tout cela est dû au fait que l'Intelligence est immobile comme le centre. Comprends.

Deuxième recherche : de l'identité de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand cet Impératif est compris comme Unité

1. L'identification de l'Intelligence avec l'Unité s'accomplit en la connaissance du Créateur. Là même, quand l'Intelligence se propose de saisir quelque chose d'extérieur à sa propre essence, en recourant aux voies par lesquelles sont

27. *Anwâ'* ; *ajnâs* ; *fosûl* ; *khâsseh* ; *a'râẓ* ; *ashkhâs.*
28. Immobilité (H.C.).

connues les choses — ces voies étant la « quiddité » (*mâhiyat*)[29], c'est-à-dire l'être (*hastî*) des choses, la réité (*mâ'îyat*), c'est-à-dire l'essence (*chîzî*) des choses, la qualité, c'est-à-dire le comment des choses, la quantité, c'est-à-dire le combien des choses, la cause, c'est-à-dire le pourquoi des choses — bref chaque fois que l'Intelligence se propose ces catégories, la lumière divine l'en détourne et lui impose d'attester l'Unicité absolument transcendante (*wahdânîyat-e mujarrad*) qui ne se pluralise d'aucune manière et n'admet aucune altération. Ainsi l'attestation du Créateur par la première Intelligence dénie au Créateur les attributs caractérisant le créé ; elle est l'attestation de l'Un[30], non pas celle du multiple. Alors, de même que l'Unité ne change jamais sa condition d'être-une, et persiste en un seul et même état, de même la connaissance de la première Intelligence persiste en un seul et même état. Et de même que l'Unité divine est sans pareille parmi les causes, de même le premier causé est sans pareil parmi les causés. Ainsi la connaissance du Précédent (*sâbiq*) de tous les êtres est également sans pareille parmi toutes les connaissances. Et de même que toutes les causes postulent l'éminence de cette cause, de même tous les causés postulent l'éminence de ce causé. Et toute connaissance, toute attestation que l'on apporte à l'Unité divine, postulent la connaissance et l'attestation qui appartiennent en propre à la première Intelligence. Telle est l'identification de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand on comprend cet Impératif comme unité. Comprends.

2. Il est encore une autre identification de l'Intelligence 18
avec l'Unité divine ; c'est la connaissance de l'Intelligence se connaissant soi-même. L'Unité divine est une cause restant unique et seule parmi toutes les causes ; elle exclut de soi toute qualification se rapportant aux choses et aux existants ; ou plutôt c'est elle, l'Unité, qui est la cause des existants et des choses. Ainsi, lorsque l'Intelligence contemple les choses, elle voit que c'est en elle-même que toutes choses sont manifestées ; elle ne voit rien en deçà de soi-même, bien qu'il y ait des choses qui ne lui soient pas immanentes quant à leur subs-

29. Le texte imprimé donne bien *mâhiyat*, ce qui, au sens de quiddité, enveloppe l'être (l'acte d'exister, *hastî*) et l'essence, ou réité de la chose, qu'expriment les catégories.

30. *Yekî* : l'Unique (H.C.).

tance, et bien que les statuts des choses soient divers. Mais lorsque l'Intelligence tourne vers soi-même sa contemplation, c'est du point de vue de l'Unité qu'elle contemple les choses, non pas du point de vue du multiple et du divers. Mieux dit encore, c'est l'instauration primordiale pure (*ibdâ'-e mahd*) qu'elle contemple, le faire-être (*hast-kardan*) transcendant et indifférencié. Alors elle devient une avec l'Unité, de la manière que nous venons de dire. Comprends.

3. Outre celle-ci, il est encore une identification de l'Intelligence avec l'Unité; c'est la connaissance de l'Intelligence connaissant l'Unité. Elle sait que l'Impératif divin s'est étendu à toutes choses sans exception, et les a produites à l'être. Il n'est pas possible qu'existe un autre Impératif par lequel quelque chose d'autre passerait du non-être à l'être. C'est que, dès le principe, l'Impératif divin n'a laissé aucune chose qui importât, sans le produire du non-être à l'être. Et il n'est pas possible de découvrir un autre Impératif, car les existants ont rempli en totalité le lieu de la Création qu'ils occupent en entier et à demeure, de sorte qu'il ne reste pas de lieu pour du non-être réel (*nîst shodan*). Ainsi l'Intelligence est-elle une avec l'Unité, et si elle connaît l'Unité à cet échelon, c'est parce qu'elle reste loin de découvrir de l'existant autre, autant que reste loin d'elle l'apparition d'un non-être [réel]. Comprends.

Troisième recherche : de l'identité de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand cet Impératif est compris comme Parole

1. On sait que, selon la terminologie des théologiens du Kalâm, un terme simple (*sokhan-e mofrad*) qui échoie à la substance, s'appelle « parole » (*kalima*). On dit par exemple « sain »
19 et « malade »; ce sont là deux « paroles » qui échoient à Mohammad et à Khâled, lorsque Mohammad est en bonne santé et que Khâled est malade. Maintenant, l'Intelligence s'identifie avec l'Impératif divin en tant que Parole, en ce sens qu'elle rattache à Dieu tout existant en tant que Création, et qu'elle rend les créatures conscientes de ce que chaque goutte et chaque atome sont manifestés [à l'être] par l'Impératif divin. Cet Impératif divin en est inséparable. S'il venait à s'en séparer, c'est de son être même que cette chose serait desti-

tuée. Ainsi, l'Intelligence s'identifie avec la Parole, c'est-à-dire exige pour chaque [existant] particulier de la Création une participation (*nasîbî*) à l'Impératif divin. Chaque créature possède une part de l'Impératif divin, cette part précisément grâce à laquelle elle fit son apparition et se maintient (*pâyandeh bowad*) dans l'être, et par laquelle la lumière de l'Impératif divin resplendit en elle. Comprends.

2. Le sens de l'identification de l'Intelligence avec la Parole apparaît encore comme suit. C'est la Parole qui a produit le terme simple, bien que la Parole ne fît point son apparition dès la mise en branle de la Création, laquelle procéda depuis le moment de l'instauration primordiale (*ibdâ'*), jusqu'au moment de la génération naturelle (*tawlîd*). Sache-le en effet, tant que les choses ne furent point passées de la limite de l'instauration primordiale à la limite de la genèse (*takwîn*) et de la génération naturelle, l'Intelligence ne fut pas manifestée, non plus que cette semence qui était existante en elle. L'Intelligence ne connut sa propre ipséité (*innîyat*) que lorsque les choses furent passées de la limite de l'instauration primordiale à la limite de la genèse et de la génération naturelle. Alors, au moment où l'Impératif qui est cette instauration primordiale atteignit l'être humain, celui-ci devient « parlant » (*sokhan-gûy*)[31] et capable de discernement. L'Intelligence s'unit avec lui, de telle sorte que toute parole d'entre les paroles que profèrent les hommes, qu'ils nomment les choses, qu'ils distinguent entre les noms et les attributs, entre les jugements et ce qui résulte des jugements — tout cela appartient à l'Intelligence. C'est sous cet aspect que l'on peut méditer l'identification de l'Intelligence avec la Parole divine. Comprends.

3. Enfin, il est encore une autre identification de l'Intelligence avec la Parole, et c'est la suivante. De chaque parole procèdent des paroles multiples. Lors donc que nous consta- 20
tons le fait de cette génération dans le cas d'une parole unique, il est concevable qu'il y ait eu une Parole qui fût la source de l'instauration primordiale (*asl-e ibdâ'*), et qu'elle restât voilée à toutes les créatures, tandis qu'elle était manifestée à la

31. Ce terme est l'équivalent exact de l'arabe *nâtiq*. Lorsque l'on nomme l'âme humaine *al-nafs al-nâtiqa* (persan *nafs-e nâtiqa*), on entend par là qu'elle possède indissolublement la faculté de penser et celle de parler.

première Intelligence, laquelle est la source de toutes les substances simples et composées. Alors l'Intelligence s'identifia à cette Parole et trouva en elle sa complétude et sa haute noblesse. Comprends.

QUATRIÈME RECHERCHE : DE L'IDENTITÉ DE L'INTELLIGENCE AVEC L'IMPÉRATIF DIVIN QUAND CET IMPÉRATIF EST COMPRIS COMME CONNAISSANCE

1. Sache qu'est nécessaire l'identification de l'intelligence avec la connaissance, et de la connaissance avec l'intelligence. Observe que de nombreux penseurs admettent que la connaissance est intelligence, et que réciproquement l'intelligence est connaissance. Aussi estiment-ils juste de dire que tout être capable de connaissance est capable d'intellection et que tout être capable d'intellection est capable de connaissance, tout autant qu'existe dans la connaissance divine l'existence (*bûdan*) des deux univers et les merveilles des sphères et des corps célestes, des éléments et des règnes naturels. Et comme l'intelligence que nous acquérons nous est d'une instruction grandement profitable pour la connaissance de ce qui est en la puissance de l'Intelligence, tout en étant impuissante à nous instruire totalement de ce qui est en la puissance de celle-ci, nous reconnaissons de cette manière que les intelligences acquises par nous sont l'effusion de l'Intelligence universelle sur nos âmes individuelles, et qu'elle est unie à la connaissance de toutes choses et à tous les cognoscibles. Mais l'Intelligence ne s'identifia avec l'Impératif qu'après s'être identifiée avec la connaissance pure (*'ilm-e mahd*), laquelle est elle-même l'Impératif divin. Tel est le sens de l'identification de l'Intelligence avec l'Impératif, quand cet Impératif est compris comme connaissance.

2. Il est encore une autre identification de l'Intelligence avec la connaissance qui est l'Impératif divin ; c'est l'effusion
21 de la confortation divine (*ta'yîd*)[32] sur les cœurs des Elus et des

32. Sur la notion de *ta'yîd*, voici ce que H.C. écrit, à propos d'un autre texte de Sejestânî : « Il est difficile de trouver à cette notion un équivalent français exact. Elle comporte essentiellement l'idée d'une assistance et aide divine directes, source d'une sagesse surnaturelle, qui investit les prophètes et constitue le contact immédiat de l'Imâm avec la divinité, sans qu'il soit jamais

fidèles de Dieu, c'est-à-dire cette connaissance pure qui est donnée en propre aux prophètes, à leurs légataires spirituels (*wasî*) et aux Imâms. C'est la connaissance qu'ont souvent les prophètes, de choses appartenant au domaine de l'avenir et des changements futurs, connaissance qu'il est impossible d'obtenir par la science des mouvements des planètes et des constellations du zodiaque seulement ; c'est aussi la connaissance de ce dont ils ont besoin pour gouverner leur communauté (*siyâsat-e ummat*), et qu'il est impossible d'obtenir par la seule connaissance de la politique des rois (*siyâsat-e mulûk*). C'est ce genre de connaissances requises pour les vraies réalités (*haqâyiq*) que l'on appelle connaissance pure. C'est en effet une connaissance à laquelle ne se mélange rien qui provienne de la démonstration logique, laquelle reste bien entendu la voie des connaissances [communes]. Ce n'est pas non plus le savoir auquel accèdent les savants profanes, par quelque argument rationnel. Cette connaissance pure de tout mélange ne convient à nul autre qu'à Dieu. D'où cette conséquence : il faut que la première Intelligence ne fasse qu'une avec cette connaissance divine. C'est elle, alors, qui fait effuser sur le cœur de l'élite des prophètes la pure lumière de la confortation divine, afin que, grâce à la connaissance qu'ils doivent à cette inspiration, ils rendent visible aux hommes le chemin de la vie et du Retour (*ma'âd*). Comprends.

3. Il y a plus. Il est encore une autre identification de l'Intelligence avec la connaissance divine. C'est qu'auprès de Dieu, il n'existe rien que Dieu. L'effusion n'en a été dispensée à aucun dignitaire (*hadd*) ni à l'Ame universelle, ni aux prophètes énonciateurs (*notaqâ'*), ni à leurs légataires spirituels, ni aux Imâms, de sorte que l'ardent désir en existe éternellement dans l'Intelligence, et persiste à demeurer chez les prophètes au cours des cycles, en attendant que chacun ait reçu sa part respective. C'est pourquoi ce qui existe au présent auprès de l'Intelligence n'appartient à aucun dignitaire et il n'est personne qui puisse en être informé. C'est la raison pour laquelle l'Intelligence fut absolument parfaite, et fut, par cela encore, sans indigence aucune et souveraine sur tout ce qui est au-dessous d'elle. Comprends.

---

question d'une incarnation. Le terme de « confortation » (*spiritus confortator*) peut en exprimer au mieux l'essentiel. Souvent il convient de traduire plutôt par « inspiration »... » (*Trilogie ismaélienne*, p. 19, n. 23).

22 ## Cinquième recherche : du sens de l'identité de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand cet Impératif est considéré en tant qu'il ordonne

1. Cette identification est telle que tu en comprends la vérité, lorsque tu observes avec soin les lois des prophètes et que tu en mets une partie en pratique par un assentiment qui ne raisonne pas (*taqlîd*). L'âme éprouve de la répulsion pour cela ; elle estime qu'il s'agit là d'un jeu absurde et d'une vexation. Mais lorsqu'elle en connaît l'exégèse spirituelle (*ta'wîl*) et le sens ésotérique (*haqîqat*), sa répulsion prend fin. Elle prend conscience de ce devant quoi il est exclu de fuir. Elle en vient à se familiariser, à tenir tout cela pour excellent et à y trouver son repos. De même que le repos de l'Intelligence universelle est en l'Impératif divin, de même le repos de l'intelligence individuelle est en l'impératif des prophètes, chaque fois qu'elle en comprend le sens ésotérique. Mais si l'Intelligence n'était pas une et identique avec l'Impératif divin considéré en tant qu'il ordonne[33], il n'y aurait aucune connexion ou homogénéité (*mushâkalat*) entre les commandements des religions positives et l'Intelligence. Comprends.

2. En outre, l'Impératif divin consiste à faire-être. Or le faire-être ne continue de subsister que par l'Intelligence, c'est-à-dire que si l'Intelligence n'existait pas, aucun être n'existerait. La preuve de cette assertion, c'est que si l'Intelligence n'existait pas, aucun artisan au monde ne produirait d'objet d'art. En outre, le premier existant, c'est-à-dire l'Intelligence, est le fruit de la générosité parfaite. Or la générosité parfaite, c'est cela dont l'Intelligence devint la médiatrice par excellence. Mais une chose ne peut être en situation de médiatrice qu'au moment où elle est elle-même dans l'être (*dar hast*). Donc, ni la première Intelligence n'advint en retard sur le faire-être, ni le faire-être n'advint en avance sur la première Intelligence. Non, aucun des deux n'a d'antériorité sur l'autre. C'est pourquoi nous disons : l'Impératif de l'Instaura-
23 teur divin (*amr-e mobdi'*) est faire-être, et l'Intelligence est le premier fait-être (*hast kardeh*). Donc, ni l'Impératif qui est le

33. Dans ce qu'il ordonne (H.C.).

faire-être, ni l'Intelligence qui est le fait-être, n'ont d'antériorité l'un sur l'autre. Comprends.

3. L'homme qui fixe sur elle sa méditation reconnaît que l'Intelligence est une substance établie à demeure en l'Impératif divin. Car c'est elle qui prescrit à l'âme pensante les actes valeureux et les connaissances choisies ; c'est elle qui détourne l'âme des actes ignominieux et produit dans l'âme la conscience vraie de ce qui lui est salutaire, afin que l'âme le recherche, l'attire à soi et reste à l'écart de tout ce qui lui est dommageable. C'est elle qui ordonne à l'âme de posséder déjà en espérance ce que son être exige. Or, si l'Intelligence n'était pas une et identique avec l'Impératif divin, quand cet Impératif est considéré en ce qu'il ordonne, le commandement de l'Intelligence (*farmân-e 'aql*) ne concorderait pas avec cet Impératif divin. Comprends.

Sixième recherche : de quelle manière la semence des deux univers est en l'Intelligence

1. Si tu te représentes l'Intelligence comme une substance ayant tout d'abord subsisté en soi (*be dhât-e khwîsh*) alors que les choses n'existaient pas, ni corps, ni esprit, ni aucune chose que ce soit, et que postérieurement les choses auraient fait par elle leur apparition, c'est là une énorme sottise, très éloignée du raisonnement probant, mais fort proche de ces divagations qui égarent le commun des penseurs. En revanche, si tu te représentes l'Intelligence comme la compassion divine (*rahmat-e khodây*) qui effusa sur la Création, de sorte qu'en chaque chose resplendit une splendeur dérivée de la première Intelligence, proportionnelle à son être, que cette chose fût un corps, un esprit ou l'une des compositions appartenant aux règnes de la nature — ou bien que ce soit une forme parfaite dont procèdent les formes manifestées, et grâce à laquelle il sera possible pour tout ce qui vient à être de se réclamer de l'Intelligence comme de leur origine, et de rechercher l'Intelligence jusqu'à la mettre en évidence, en prouvant que sa lumière resplendit en toute chose[34] — alors, si c'est ainsi que

34. Passage difficile, que nous avons revu. H. Corbin le lit ainsi : « Ou bien que tu te la représentes comme une forme archétypique (*yâ sûratî bowad*

tu te représentes la substance de l'Intelligence, ce mode de
24 considération est vrai. Car l'Intelligence est une lumière effusée sur la Création ; elle resplendit en toute chose, et son éclat est proportionnel à la substance de la chose, à la plénitude ou à la pauvreté de cette substance. Dans le cas où le réceptacle de la lumière de l'Intelligence est un esprit singulier (*rûh-e mofrad*), l'effet de l'Intelligence s'y convertit en amour. Dans le cas où le réceptacle de la lumière de l'Intelligence, ce sont les Mixtes, l'effet de l'Intelligence s'y convertit en ces propriétés immanentes à la génération et à la corruption, qui résultent du mouvement des compositions [élémentaires]. Dans le cas où le réceptacle de la lumière de l'Intelligence, ce sont les règnes naturels, l'effet de l'Intelligence s'y convertit en ces avantages qui ont pour cause les propriétés qu'elle a déposées en elles. Dans le cas enfin, où le réceptacle de la lumière de l'Intelligence est l'être humain, l'effet de l'Intelligence s'y convertit en un ardent désir de la pérennité (*baqâ'*), en une nostalgie de la vie éternelle. Voilà comment il s'avère, d'une manière définitive, que la semence des deux univers a été projetée en l'Intelligence. Comprends.

2. L'ensemencement des deux univers en l'Intelligence a encore une autre signification, et c'est la sympathie (*muwâfaqat*) qui existe entre les Eléments (*arkân*)[35] des deux univers, dont toutes les parties se renforcent mutuellement l'une l'autre, amenant ainsi à éclore l'avantage de tous les êtres, si bien que les deux univers subsistent dans l'Unité divine, laquelle est une et identique avec l'Intelligence. Or, si la

---

tamâm), forme parfaite dont procèdent les formes manifestées (*ke az ân sûrat-hâ zâhir shawad*), et par laquelle tous les êtres possibles peuvent se réclamer de l'Intelligence comme étant leur source originelle (*wa asl-e kherad-râ bedân sûrat da'wî tawânad kardan az hame-ye bûdanî-hâ*), la recherche de l'Intelligence pouvant grâce à cette forme atteindre à l'évidence... (*wa jostar-e û bedân sûrat-e zâher tawânad kardan...*). » Cela signifie que l'Intelligence est la forme parfaite dont les intelligences particulières (les formes manifestées) procèdent. Les existants, qui sont existenciés par la genèse naturelle, peuvent, par la médiation de ces intelligences particulières, *remonter* à l'Intelligence parfaite, totale, qui est leur origine, puisque c'est la source de toute émanation et, ensuite, de toute genèse. Par la forme manifestée à laquelle il doit d'être venu à l'être, chaque existant peut *rechercher* la source originelle, se convertir vers elle, par un mouvement inverse à celui de sa propre procession, qui l'avait conduit à descendre de l'Intelligence première et parfaite.

35. Litt. les piliers.

semence des deux univers n'avait pas été déposée dans l'Intelligence, les parties de ces deux univers ne seraient pas ainsi unies en sympathie les unes avec les autres. Par conséquent, lorsque l'on constate une telle homogénéité entre les parties des deux univers, on reconnaît par une raison probante que la semence en a été déposée dans l'Intelligence. Comprends.

3. En outre, le signe de l'ensemencement dans un lieu, c'est que la semence actualise d'elle-même une croissance s'enracinant au principe dans lequel elle a été déposée, tandis que cette croissance est conditionnée par la nature même de la chose qui est à l'origine de cette semence. Dès lors que nous avons
compris que l'homme est la quintessence et l'aboutissement 25
des deux univers, et que les principes de l'Intelligence (*asl-hâ-ye kherad*), ainsi que certaines choses qui sont d'extraordinaires merveilles, ont fait leur apparition dans l'être humain, nous aurons reconnu que l'homme et tous les existants qui sont au-dessous de lui dans la Création avaient été ensemencés dans l'Intelligence. En effet, l'être humain est apparu après tous les autres existants. Or c'est par l'Intelligence qu'il a été manifesté à l'être. L'argument conduit à conclure que toutes choses ont donc été manifestées à l'être par l'Intelligence, et c'est de cette manière que, par l'Intelligence, advint la croissance de la lumière, et que la splendeur en a été révélée. Comprends.

Septième recherche : sur le processus de la conjonction de l'Intelligence avec l'Ame

1. Sache que l'Ame se conjoint avec l'Intelligence au moment où elle rassemble les choses, au moment où elle les déploie, et, de même, au moment où elle gratifie les êtres. Le processus est celui-ci : chaque fois que l'Ame veut déployer l'Unité afin que l'Unité se pluralise, elle ne peut la déployer que si l'Intelligence se conjoint à elle. Chaque fois que le déploiement des choses se produit, la marche régulière en est due au fait que l'Intelligence se conjoint avec l'Ame. Voici ce qu'il en est : la substance absolue (*jawhar-e motlaq*) est une ; au moment où elle se déploie, voici qu'elle se pluralise, se différencie en corps et esprit. Or l'opération de l'Ame déployant la substance tout d'abord une, devenue ensuite corps et esprit, a pour cause la conjonction de l'Intelligence avec l'Ame. Nous

dirons de même : le corps est tout d'abord un, puis en raison
du déploiement il se différencie en deux catégories ; l'une est
l'inanimé (*mawât*), l'autre est le végétal (*nabât*), qui comporte
l'âme végétative (*nafs-e nâmî*). A son tour, l'opération de
l'Ame déployant le corps qui tout d'abord était un, ensuite
différencié en deux catégories, l'inanimé et le végétal, a pour
cause la conjonction de l'Intelligence avec l'Ame. De même
encore, l'on dira que ce que comporte l'âme végétative se dif-
férencie en deux catégories : l'une est le végétal, l'autre
26 l'animal. Cette discrimination a pour cause la conjonction de
l'Intelligence avec l'Ame. L'on dira ensuite que l'animal se
différencie en deux catégories : celle [de l'animal] doué de
pensée (*nâtiq*), celle de [l'animal] qui n'est pas doué de pensée.
Le pensant, à son tour, se différencie en deux catégories : l'une
mortelle, telle que l'être humain, l'autre immortelle, comme
le sont les anges. Et tout cela a pour cause la conjonction de
l'Intelligence avec l'Ame.

2. Inversement, chaque fois que l'âme veut rassembler les choses dispersées et les coaliser en une chose unique, elle ne le peut que si l'Intelligence se conjoint à elle. Le schéma s'en présente ainsi : le pensant, c'est la bifurcation en mortel et immortel. Le mortel reconduit à la bifurcation pensant et non-pensant. Le non-pensant reconduit à la bifurcation animal et végétal. Le végétal reconduit à la bifurcation croissant et inanimé. L'inanimé reconduit à la bifurcation corps et non-corps. Le non-corps reconduit à la bifurcation substance et non-substance, c'est-à-dire la substance première. Sache que lorsque l'âme rassemble ainsi les choses dispersées et les reconduit de la multiplicité à l'unité de la substance, de même que de l'unité de la substance elle les avait déployées en multiplicité, c'est grâce à la conjonction de l'Intelligence avec l'Ame. Comprends.

3. En outre, l'Intelligence se conjoint avec l'âme en lui imposant sa domination. Ce qu'il faut entendre par là, c'est que l'âme a été liée à la Nature. Elle en pénètre la noblesse, l'excellence et les grâces subtiles au moyen des cinq sens. Or sache que l'âme est trompée par la Nature ; elle éprouve de l'inclination pour elle, et il se peut qu'elle aille jusqu'à l'adorer. Mais l'Intelligence est le plus noble de tous les existants ; elle impose sa domination à la Nature et elle prend l'âme en compassion. Cependant sa noblesse est occultée dans le

monde de la Nature ; il faut beaucoup d'entraînement et de peine pour que la trace (*athar*) de l'Intelligence se révèle. Révélée, elle le devient au moment où elle entraîne suffisamment l'âme et la détourne de la Nature. Alors l'Intelligence se conjoint avec l'âme par la puissance dominatrice de la lumière divine, de sorte que l'âme est subjuguée. L'Intelligence la 27
retient devant les mauvais désirs ignominieux, et elle l'éveille du sommeil de l'ignorance. Lorsque l'âme est éveillée, elle prend conscience de son erreur, elle s'aperçoit qu'elle avait été séduite par la Nature ; alors elle adresse ses supplications à Dieu. Et tout cela dépend de l'heureuse destinée de l'âme, et, en même temps, est cause qu'elle tire profit des lumières de l'Intelligence. Comprends[36].

4. La meilleure conjonction de l'Intelligence avec l'âme a lieu au moment où la crainte de Dieu domine l'âme, lorsque s'intensifie son espérance en la faveur méritée du Paradis et qu'elle s'efforce de réaliser la transcendance de l'Unique par une attestation qui l'isole de tous les attributs créaturels ; car il n'est rien que l'Intelligence préfère à cette attestation de l'Unité divine qui en réalise l'absolue transcendance. Ainsi, chaque fois que tu vois l'âme réalisant cette absolue transcendance de l'Unité divine, éprouvant l'horreur de l'Enfer et l'ardent désir du Paradis, cela implique qu'elle est conjointe avec la noble Intelligence. Alors l'Intelligence révèle à l'âme les mystères et la splendeur du monde angélique (*malakût-e îẓad*) ; et l'aide céleste (*tawfîq*) vient permettre à l'âme d'atteindre à la rectitude en toute action qu'elle produit, extérieurement et intérieurement.

Tel est le sens de la conjonction de l'Intelligence avec l'Ame. Comprends.

36. Dans ce paragraphe, comme dans le suivant, il s'agit de l'âme particulière, qui certes ne diffère pas, par essence, de l'Ame universelle, mais exprime toutefois un certain type de rapport avec l'Intelligence qui la concerne seule. D'où l'usage ici du mot « âme » sans majuscule.

Chapitre III

De la deuxième Création

Première recherche : que l'Ame est descendue en la Forme humaine

1. Sache que parmi tous les êtres de l'univers, c'est en la Forme humaine (*sûrat-e mardom*) que l'Ame est descendue, parce que l'Ame est associée à la vie et constituée dans l'harmonie (*i'tidâl*). Or, dans le monde naturel, rien de ce qui est 28
au-dessous de l'homme ne comporte une harmonie parfaite. Les choses dans l'univers se répartissent en trois groupes : l'inanimé, le végétal et l'animal. L'Ame ne peut ni descendre, ni trouver d'attache dans les deux premiers groupes, parce qu'elle est associée à la fois à la vie sensible et à l'harmonie intelligible, et c'est dans l'homme que l'une et l'autre coexistent. C'est qu'en effet la vie est le cœur de la Nature, c'est-à-dire sa substance, et l'harmonie est le cœur de l'Intelligence. Or, ayant une face tournée vers l'Intelligence et une autre face tournée vers la Nature, l'Ame ne peut être à demeure qu'entre l'une et l'autre, à savoir entre la vie de la Nature et l'harmonie de l'Intelligence. C'est pourquoi nous avons dit que l'Ame est descendue en la Forme humaine. Comprends.

2. Quant au processus de cette descente de l'Ame en la Forme humaine, le voici. L'homme commence par connaître les noms des choses et leurs qualifications grâce à l'enseignement de la mère et du père et par l'instruction qu'il reçoit des personnes au milieu desquelles il est élevé. Les hommes, sur ce point, forment trois groupes. Il y a le groupe de ceux qui se

satisfont des noms et des qualifications qu'ils apprennent au cours de l'instruction qu'on leur impose. Un second groupe est formé par ceux qui s'instruisent auprès des savants de ces noms et qualifications. Ils connaissent ce qu'il leur faut nécessairement savoir : actes conformes à la Loi religieuse (*kâr-hâ-ye sharî'î*), droit canonique (*fiqh*), théologie discursive (*kalâm*), récits historiques (*akhbâr*), poésies et paraboles. Bref, ils ont connaissance de tout ce qui se rattache au côté purement exotérique (*zâhir*). Il y a enfin un troisième groupe. C'est le groupe de ceux qui ne se satisfont pas de la connaissance des noms, des qualifications et des paraboles, mais recherchent auprès des maîtres en religion (*khodâvandân-e dîn*) les sens spirituels et les vérités ésotériques. Lorsqu'ils ont trouvé et ont été initiés, leur âme domine ces hautes sciences ésotériques (*'ilm-hâ-ye bâtin*) et les arcanes sublimes. Ils parviennent alors par les degrés successifs (*marâtib*) de l'Ame à la plus excellente des demeures qui puisse être, de sorte que l'Ame descend avec plénitude en la Forme d'êtres humains qui, grâce à cette haute science et à cette noblesse obtiennent l'éternité. Comprends.

29 3. En outre, l'Intelligence ne se sépare jamais de l'Ame, serait-ce une seule heure, parce qu'en l'Ame il y a la contemplation de l'Intelligence, et que par l'Ame sont révélées les puissances de l'Intelligence qui lui sont conjointes. Or l'Impératif et l'Intelligence ne se trouvent en aucun autre être qu'en l'homme, car si l'Ame existait en quelque chose qui fût au-dessous de l'homme, la descente de l'Intelligence se manifesterait en cette chose. Donc, comme l'être humain est doué de l'Intelligence par un privilège dont sont exclus les autres êtres, nous prenons conscience que c'est à cause de cette descente de l'Ame que l'Intelligence est manifestée dans le monde de la Nature. Ainsi est établie la vérité de la descente de l'Ame en la Forme humaine. Comprends.

Deuxième recherche : que le mouvement de l'Ame est la synthèse de tous les mouvements

1. Sache que les mouvements sont au nombre de six. Deux d'entre eux sont le mouvement de génération (*kawn*) et le mouvement de corruption (*fasâd*)[37]. Le mouvement de géné-

37. Dissolution (H.C.).

ration correspond à l'avènement des choses à l'être. Le mouvement de corruption correspond à la destruction[38] des choses. Deux autres mouvements sont le mouvement d'accroissement (*afzûnî*) et le mouvement de décroissement (*kamî*)[39]. Des deux derniers enfin, l'un est le mouvement d'altération (*istihâlat*) et l'autre le mouvement de translation (*intiqâl*)[40]. L'altération, c'est le fait d'une chose qui abandonne son état; la translation, c'est le fait d'une chose qui passe d'un lieu à un autre. Observe maintenant que tous ces mouvements se trouvent rassemblés dans l'homme. L'homme, en effet, commence par ne pas être, et voici le mouvement de génération; ensuite il disparaît, et voici le mouvement de corruption. Les deux mouvements d'accroissement et de décroissement se manifestent également en lui; il passe de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à la vieillesse. Quant aux deux autres mouvements qui sont l'altération et la translation, ils sont également visibles dans l'être humain: il est évident que l'homme passe d'un état à un autre et d'un lieu à un autre. Or l'Ame est descendue en la Forme humaine, et le mouvement de l'Ame est un mouvement accompli pour un but et en raison d'un choix. Il faut alors que le mouvement de l'Ame synthétise tous ces mouvements.

Le rang de ce mouvement de l'Ame par rapport aux six espèces de mouvement est homologue au rang de la substance, de même que le corps a six délimitations (*hadd*) et qu'une septième est constituée par la substance de l'âme pensante, laquelle cohère ces délimitations corporelles. Les six espèces de mouvement sont comme les délimitations du mouvement de l'âme pensante, et le mouvement de l'Ame est à l'égard de ces mouvements dans le même rapport que la substance de l'âme avec celle du corps. Les deux mouvements de génération et de corruption correspondent, parmi les délimitations du mouvement de l'Ame, à celles de l'en-haut et de l'en-bas, parce que les choses en venant à l'être s'élancent vers l'en-haut, tandis qu'en s'effaçant de l'être elles s'abîment vers

38. Corruption (H.C.).
39. Augmentation et diminution (H.C.). Les termes techniques, dans cette Recherche, sont les stricts équivalents des termes grecs: *genesis* et *phthorâ*, *alloiôsis*, *phorâ*, *auxêsis* et *phthisis*. Cf. Aristote, *Métaphysique* Z, VII, trad. Tricot, tome I, p. 379.
40. Transfert (H.C.).

l'en-bas. Les deux mouvements d'accroissement et de décroissement correspondent aux délimitations de l'avant et de l'arrière, car, lorsque la chose est en croissance, elle va de l'avant, et lorsqu'elle est en décroissance, elle retombe en arrière. Enfin, les deux mouvements d'altération et de translation correspondent aux délimitations de la droite et de la gauche. Ainsi, les six espèces de mouvement constituent-elles les délimitations du mouvement volontaire (*harakat-e ikhtiyâr*) qui est le mouvement de l'Ame, et ces mouvements apparaissent tous dans l'être humain. Il est alors établi que le mouvement de l'Ame est la synthèse de tous les mouvements. Comprends.

2. Le mouvement de génération et de corruption existe dans les règnes du monde naturel. Le double mouvement d'accroissement et de décroissement existe dans les produits de l'art. Le double mouvement d'altération et de translation existe dans les Eléments et dans les corps célestes. Aucun de ces mouvements n'échappe à la connaissance ni à la régence de l'Ame. Mais l'Ame n'embrasse les choses que grâce à son propre mouvement, et le mouvement grâce auquel elle comprend les choses est le mouvement volontaire, qui est en propre le mouvement de la substance de l'Ame. Car, chaque fois que l'Ame veut distinguer entre la génération des êtres naturels et leur corruption, elle procède nécessairement à une
31 analyse; or elle ne peut analyser qu'en connaissant la quiddité (*chîstî*) de ces choses; mais précisément, la quiddité de ces choses résulte d'un double mouvement, tel que les mouvements de génération et de corruption.

En second lieu, chaque fois que l'Ame veut distinguer entre accroissement et décroissement, il lui faut nécessairement connaître les choses que fabriquent les artisans. Or elle ne peut les connaître que par leur quiddité, et précisément leur quiddité résulte du double mouvement d'accroissement et de décroissement. De même, chaque fois que l'Ame veut distinguer entre les altérations et les changements des Eléments, il en va de même façon. Et quand elle veut distinguer entre la translation des astres et les sphères célestes, il en va encore de même. Aussi tous ces mouvements se trouvent-ils contenus dans le mouvement volontaire qui est le mouvement de l'Ame. Par là donc se trouve vérifié que le mouvement de l'Ame est la synthèse de tous les mouvements. Comprends.

Troisième recherche : pour reconnaître la participation des plantes à l'Ame

1. Comme le cours de l'univers corporel et de l'univers spirituel est fondé sur un double processus, à savoir les avantages dispensés et les avantages reçus, il faut que dans tous les règnes naturels tu constates qu'il y a simultanément donation et réception naturelles. Ce sont les plantes qui, dans l'ensemble des règnes naturels, reçoivent au maximum la donation émanant des Eléments (*'anâsir*). Le plus grand don qu'à leur tour dispensent les plantes, c'est aux animaux qu'elles le dispensent, parce que la subsistance des animaux dépend de choses qui viennent à l'être dans le monde végétal, telles que les herbes et les fruits. Et lorsque nous constatons que les plantes simultanément émettent et reçoivent certains dons par nature, nous comprenons que les plantes participent à l'Ame noble[41]. Corollairement, pour autant que les plantes participent nécessairement à l'Ame, il faut que ce qui est leur élément subtil, ce qui forme leur cœur, les plantes en dispensent le profit à l'être humain, tandis que leur élément plus dense sera pour les animaux : à chacun proportionnellement à son degré de subtilité et de densité. Sache enfin que dans ce qui est au-dessous de la plante (comme les minéraux), si le processus de réception est manifeste, on ne constate pas d'émission donatrice en retour. On ne leur attribue donc pas de participation à l'Ame. Cette participation, on ne l'attribue qu'aux plantes, parce qu'elles 32
émettent des dons aussi bien qu'elles en reçoivent, et c'est pourquoi on leur attribue l'âme végétative (*nafs-e nâmî*). En effet, si les plantes croissent par les dons qu'elles reçoivent, à leur tour, par les dons qu'elles émettent, elles provoquent une croissance dans ceux qui les reçoivent. Comprends.

2. Les plantes ont encore une autre éminente participation à l'Ame, et c'est l'homogénéité qui existe entre ce qui forme le cœur (*maghaz*) des plantes et la vie de la Nature. Les plantes s'assimilent à tel point la vie de la Nature que les effets agissant de l'Ame en deviennent visibles et que le caractère originel (*gharîzat*) de l'Intelligence s'y révèle. S'il n'y avait pas dans les plantes cette éminente participation à l'Ame, et s'il n'y avait

41. *Nafs-e sharîf.*

pas cette homogénéité entre elles et la vie de la Nature, il ne serait pas possible à la Nature d'y puiser sa nourriture. Par cette indication est mise en lumière la participation des plantes à l'Ame. Comprends.

Quatrième recherche : pour reconnaître la participation des animaux à l'Ame

1. Sache qu'entre l'Intelligence et l'Ame il existe encore deux autres puissances : l'amour (*mahabbat*) et la supériorité dominatrice (*ghalaba*). Par l'amour [de l'Ame envers l'Intelligence] l'Intelligence dispense ses dons à l'Ame. Par la supériorité dominatrice [de l'Intelligence sur l'Ame] l'Ame reçoit les dons de l'Intelligence. Ces deux puissances ont débordé de l'Ame sur les êtres animés, comme s'extravasant des deux puissances qui avaient déjà débordé sur eux, à savoir les deux puissances de donner et de recevoir. Tu ne vois aucun animal qui n'aime sa compagne et ses petits d'un amour naturel, et les animaux prennent semblablement plaisir à se dominer l'un l'autre. D'autre part, il est manifeste que les animaux bénéficient des dons offerts par les végétaux ; non moins manifestes sont les dons que les animaux dispensent en retour ; tels sont les profits que représentent le lait, la viande, la graisse, la laine, le duvet. Une situation apparaît ici qui résulte du fait que l'extrême limite de la puissance dont disposent les animaux est constituée par les cinq facultés sensibles et par une expérimentation de l'amour et de la supériorité dominatrice correspondant aux cinq sens.

Il y a un amour correspondant au sens de la vue ; c'est, par
33 exemple, chérir les belles couleurs et les beaux visages, tandis que ce même sens de la vue exercera sa puissance dominatrice en saisissant les formes que l'Ame produira. L'amour correspondant au sens de l'ouïe, c'est, par exemple, affectionner les sons délectables et les beaux récits, tandis que le sens de l'ouïe exercera sa puissance dominatrice grâce à la production de sons mélodieux par la flûte de Pan. L'amour correspondant à l'odorat, c'est, par exemple, apprécier les parfums agréables, tandis que l'odorat exercera sa puissance dominatrice en aspirant profondément le souffle de la brise. L'amour correspondant au sens du goût, c'est, par exemple, apprécier les saveurs

agréables et douces, tandis que le goût exercera sa puissance dominatrice dans l'art d'épicer les mets. L'amour correspondant au toucher, c'est, par exemple, affectionner les choses souples et les robes délicates, tandis que le toucher éprouvera sa puissance dominatrice dans la jouissance sexuelle et la transmission de la semence. Tout cela constitue pour l'animal sa participation à l'Ame. Comprends.

2. Il y a encore pour l'animal une autre participation à l'Ame : c'est le fait que certains animaux puissent être éduqués aux comportements de l'homme. Nous voyons, par exemple, l'entraînement des chevaux à la guerre et au sport ; le bœuf apprend à labourer ; l'éléphant apprend l'art de la guerre ; le faucon et le guépard apprennent l'art de la chasse ; le perroquet apprend à émettre des paroles. S'il n'y avait pas chez les animaux une certaine participation à l'Ame, les admettant eux aussi aux puissances d'amour et de domination, on ne constaterait pas chez eux ces comportements éduqués. Cependant une autre participation à l'Ame est encore accordée aux animaux, participation plus éminente que les précédentes. C'est leur ardent désir de persister dans l'être (*baqâ'*), leur fuite devant la menace d'anéantissement (*fanâ'*), car il n'est aucun animal qui n'ait en propre l'effroi de la mort et ne lutte pour sa propre vie. C'est pourquoi l'on ne doit jamais faire périr un animal sans qu'il y ait raison d'utilité. Comprends.

CINQUIÈME RECHERCHE : DE QUELLE MANIÈRE LA PERCEPTION SENSIBLE EST RECONDUITE AU SUJET SENTANT, LEQUEL EST L'ÂME

1. Cela est semblable à la réception de l'empreinte d'un sceau. La réception de cette empreinte est quelque chose d'intermédiaire entre les productions de l'art et les produc- 34
tions de la nature. Il serait faux de comprendre comment la perception sensible est reconduite au sujet sentant[42], à la

42. Partout où nous usons de l'expression « être reconduit à », H. Corbin traduit, dans son manuscrit original, par « être converti à ». Il s'agit de rendre un emploi difficile du verbe *bâz gashtan*. Nous avons préféré ne pas conserver ici la traduction H.C., par souci d'un peu plus de clarté, pour le lecteur qui ne serait pas rompu aux exercices néoplatoniciens. En effet il ne s'agira de rien d'autre que de multiples exemples de conversion, ce qui justifie que la notion

manière d'une production de la nature, parce que toute génération naturelle présuppose que vienne à exister une situation qui antérieurement n'existait pas. Or, lorsque la perception sensible est reconduite au sujet sentant, ce n'est pas qu'en celui-ci existe quelque chose qui antérieurement n'existait pas. Il ne faut pas davantage se représenter la façon dont la perception sensible est reconduite au sujet sentant à la manière d'une production de l'art, parce que toute production de l'art s'accompagne d'une certaine acquisition (*kasb*). Or ce n'est pas à la manière d'une acquisition que la perception sensible est reconduite au sujet sentant. L'une et l'autre hypothèses sont donc fausses.

Reste donc la réception d'une empreinte. Cette réception signifie que la perception sensible n'est accomplie par le sujet sentant, ni à la manière d'une production naturelle, ni à la manière d'une production de l'art. Non, il en va de la même manière que lorsque l'empreinte « tombe » du sceau dans la cire. Point n'est besoin alors que cette impression du sceau dans la cire s'accomplisse à l'exemple d'une production de la nature ou de l'art, car la cire n'acquiert matériellement rien du sceau, ni quant au poids ni quant à la forme (*shakl*). C'est de cette manière que la perception sensible est reconduite au sujet sentant. Comprends.

2. La perception sensible est reconduite au sujet sentant selon une autre modalité encore, et c'est le cas où quelque infirmité survenue dans l'organe des sens, un excès ou bien une déficience altérant le tempérament, fait que la perception est transmise d'une manière fausse au sujet sentant. Quant à ce qui résulte d'une infirmité affectant l'organe de la sensation, ce peut être un strabisme dans l'organe de la vue qui perçoit alors deux choses au lieu d'une. Ce peut être aussi le cas de quelqu'un qui perçoit deux sons au lieu d'un. Quant à ce qui

---

de « retour » incluse dans les significations du verbe persan soit interprétée comme « conversion ». Il s'agit de « revenir à », « revenir vers » le principe. Pour la pensée, ce retour vers le principe sera conversion au principe, ce qui veut dire que la pensée n'a de validité que dans son sujet énonciateur, et que cette validité reçoit validation par la conversion vers ce même sujet. Il en est ainsi de tous les autres exemples de reconduction d'une réalité émanée à son principe émanateur. Ainsi reconduit, ou converti, l'émané vérifie sa propre manence dans son principe, et celle du principe en lui. Il vérifie sa nécessité en se tournant vers ce qui constitue à la fois sa cause et son être réel.

résulte d'un excès dans le tempérament, ce peut être le cas du bilieux qui dans sa fièvre trouve un goût amer aux choses sucrées, ou le cas de l'atrabilaire qui les trouve acides. Quant à ce qui résulte d'une déficience dans le tempérament, ce peut être l'état d'épuisement par la faim et la soif, lequel suscite des mirages aux yeux de l'affamé ou de l'assoiffé. Dans tous ces cas, le sujet sentant prend conscience que ces choses ne sont pas authentiques. Comprends.

3. La perception sensible est reconduite au sujet sentant 35
selon une troisième modalité encore, plus éminente que toutes celles déjà mentionnées. C'est que l'âme, prenant comme preuves les choses visibles que la sensation transmet au sujet sentant, est reconduite à des choses plus belles et plus parfaites qui ne sont pas données à la perception sensible.

Des exemples : chaque fois que le sens de la vue transmet à l'âme la forme de quelque personne, l'âme peut dans le secret d'elle-même faire paraître une forme plus parfaite encore, plus belle et plus lumineuse que celle-là, si bien que cette forme imaginée (*sûrat-e andîshîdeh*) s'imprime en la substance de l'âme aussi réellement que s'y imprime ce qui se montre à l'organe de la vue sensible. Et chaque fois que l'âme entend une mélodie qui ravit le cœur, elle peut imaginer un chant encore plus beau, si bien que ce chant entendu dans l'imagination s'imprime dans l'âme aussi réellement que s'y imprime ce qui est entendu par l'organe de l'ouïe. Ainsi en va-t-il pour toute saveur, pour chaque goût délectable, pour tout contact que l'âme imagine ; tous transmettent à l'âme quelque chose de plus élevé et de plus noble que ce que reçoivent directement les sens. C'est en ce sens que la perception sensible est reconduite au sujet sentant. Comprends.

4. La précellence du sujet sentant sur la sensation s'exprime encore par le fait suivant : quelque forme que les sens lui transmettent, le sujet peut l'observer et il peut la retenir, tandis que les sens l'oublient. Alors, chaque fois que cette forme fait face à nouveau à l'organe sensible, l'âme s'en ressouvient ; elle en prend conscience : « Cette forme est bien la même forme que déjà tu m'as montrée. » Il se peut qu'elle se rappelle « en quel lieu déjà tu m'as montré cette forme ». Fréquemment il arrive qu'en raison d'une infirmité survenant dans la faculté sensible, disparaisse de celle-ci la forme que la vue avait une fois perçue,

tandis que l'âme jamais plus ne s'absente de ce qu'elle perçut une fois. C'est en ce sens que la perception sensible est reconduite au sujet sentant. Comprends.

36 SIXIÈME RECHERCHE : DE QUELLE MANIÈRE LA PAROLE ÉNONCÉE EST RECONDUITE AU SUJET QUI L'ÉNONCE, LEQUEL EST L'ÂME

1. Sache que la parole énoncée (*notq*) est reconduite au sujet qui l'énonce (*nâtiq*)[43] sous condition de la nature (*tab'*), de l'intention (*qasd*) et de l'usage (*'orf*). Quant à ce qui est de l'intention, c'est que quelqu'un dise par exemple : « Sors de la maison ! » Quant à ce qui est de la nature, ce sont les organes de la parole agencés pour permettre de proférer le discours, tels que le gosier, la langue et les lèvres. Quant à ce qui est de l'usage, c'est le fait que chaque groupement humain connaisse sa propre langue et son propre lexique. Dès lors, chaque fois que l'intention, la nature et l'usage sont réunis, l'énoncé est reconduit au sujet qui l'énonce, lequel est l'âme, de sorte que l'âme domine alors le propos du discours (*gherad-e sokhan*). Mais chaque fois que l'un de ces facteurs vient à manquer, l'énoncé n'est plus reconduit au sujet qui l'énonce et il n'y a plus trace de discours.

Des exemples. Si l'on veut dire à quelqu'un : « Sors de la maison », et que [par un lapsus] on profère : « Entre dans la maison », l'énoncé n'est pas reconduit au sujet qui l'énonce, puisque cet énoncé est en fait étranger à l'intention. Dans un autre cas, l'intention peut être exacte, mais la nature et l'organe de l'articulation étant altérés, la parole énoncée en fait tombe hors du propos. Supposons le cas d'une personne éprouvant une insurmontable difficulté à prononcer le son *r* et lui substituant le son *l* ; au lieu de dire : « Sors donc ! » (*bîrûn shaw*), elle prononce quelque chose comme : « Sol donc ! » (*bîlûn shaw*) ; dans ce cas encore, l'énoncé n'est pas reconduit au sujet qui l'énonce. Enfin l'intention peut être exactement exprimée, l'organe de la parole être parfaitement sain, mais l'usage être incorrect. Si l'on prononce alors des mots différents de ceux qui ont cours dans un groupement humain

43. Sujet pensant (H.C.). Il s'agit précisément ici du sujet de l'énonciation.

donné — si l'on dit par exemple à un Iranien [ignorant l'arabe]: «*ukhruj*!», ou bien à un arabophone [ignorant le persan]: «*bîrûn shaw*!» [sors!] — il est évident que dans ce cas également l'énoncé n'est pas reconduit au sujet qui l'énonce. Bref, lorsque sont réunies ces trois conditions — intention correcte, organe parfaitement sain et usage reconnu — c'est alors que l'énoncé est reconduit au sujet qui l'énonce, lequel 37
peut alors dominer l'intention des sons proférés dans le discours. Comprends.

2. L'énoncé reconduit au sujet qui l'énonce peut en outre produire un surplus qui s'ajoute à ce qui avait été énoncé. Tel est le cas que présentent (dans leur rapport) l'énoncé-source et les amplifications qui en naissent du fait des jugements. Chaque fois que l'énoncé est reconduit [au sujet] et consiste en deux jugements mis en connexion (étant admis que l'intention soit correcte, l'organe de l'articulation parfaitement sain, et qu'il soit fait usage de mots reconnus), l'énoncé est reconduit au sujet qui l'énonce, accompagné d'un surplus qui s'ajoute à ce qui avait été énoncé.

Un exemple. Quelqu'un dira: «Tout homme est un être vivant, or tout être vivant est une substance.» En admettant que soit vrai l'objet intentionné par la connaissance de «tout être humain» et par celle de la «substantialité de tout être vivant»; en admettant que soit parfaitement sain l'organe qui articule les syllabes dont sont composés les deux jugements; en admettant enfin que les sons proférés correspondent à l'usage — alors quelque chose de nouveau fait en sus son apparition pour le sujet qui énonce. Ainsi, d'une part, l'énoncé peut être reconduit au sujet qui l'énonce comme il advient dans le cas du jugement isolé. Mais, d'autre part, il arrive aussi que l'énoncé consistant en deux jugements mis en connexion soit reconduit au sujet qui l'énonce avec production d'un surplus qui s'ajoute à ce qui avait été énoncé. C'est ce surplus que l'on appelle «conclusion» (*natijeh*). Comprends.

3. Mais il est encore une autre façon pour la parole d'être reconduite au sujet qui l'énonce, et avec elle une autre sorte de signification, la plus éminente de toutes les significations de la parole. C'est que Dieu ait accordé aux prophètes et aux Elus le charisme d'énoncer en leur propre langue des sentences subtiles où sont renfermées des significations subtiles; c'est ainsi

qu'il échut à Mohammad de conjoindre les attestations du culte sincère avec les hautes significations qui y sont cachées. Nul, hormis les Assistés de la Confortation divine (*mo'ayyadân*), ne peut comprendre ces hautes significations, si éminentes qu'elles sont devenues une balance grâce à laquelle ils ont établi un contrepoids pour le Ciel, la Terre, les âmes, pour leurs dignitaires (*hodûd*), pour la création tout entière. Impossible d'évaluer combien il y a de choses dont on trouve ainsi le contrepoids, ni combien de hautes significations sont en conséquence mises au jour. C'est en ce sens que la parole est reconduite au sujet qui l'énonce. Comprends.

38 Septième recherche : de quelle manière la pensée est reconduite au sujet pensant, lequel est l'âme

1. Sache que la source de la pensée (*fikrat*) est l'inspiration mentale (*khâtir*), et que la monture de la pensée est l'entendement (*dhihn*)[44]. Chaque fois que les sources de l'inspiration mentale s'épanchent sur la pensée et que l'entendement est assez docile pour que la pensée le prenne comme monture, la pensée est reconduite au sujet pensant (*motafakkir*) qui devient alors capable de dominer les arcanes (*nehânî-hâ*). Mais chaque fois que sont obturées les sources de l'inspiration mentale, la pensée n'a plus de virtualité d'envergure ; elle reste faible, chétive, impuissante et misérable. Chaque fois enfin qu'effusent les sources de l'inspiration mentale, mais que l'entendement n'est pas assez docile pour que la pensée le prenne comme monture, les divagations se produisent ; les choses inacceptables pour la raison (*kherad*) s'entremêlent aux choses irréalisables pour l'être humain, et il en résulte des imaginations absurdes. C'est le cas des fous et des idiots.

2. Sache que l'obturation des sources de l'inspiration mentale tient à la domination despotique de la Nature, à un excédent qui se forme dans le corps et qui est superflu pour la subsistance vitale. Inversement, l'épanchement des sources de l'inspiration mentale tient à la santé du tempérament dont l'harmonie résulte de l'entretien raisonnable du corps et de la

44. Intellect (H.C.). Pour ne pas confondre cette faculté avec l'Intellect (*'aql*), nous usons du terme classique d'entendement.

sobriété qui se limite aux besoins de la subsistance vitale. L'entendement se montre alors docile envers la pensée, et celle-ci peut le prendre comme monture. Lors donc que le sujet pensant n'est plus agité par quelque ambition dans les affaires de ce monde, et que les raisons de ce monde ont cessé de le séduire; lorsque toute son ambition, à lui, est d'accumuler sagesse (*kherad*) et connaissance, et que son fond intime est absolument pur; lorsqu'il recherche les vraies réalités des choses, et que certitude intime et entendement sont réalisés par le contentement paisible du sage méditant; lorsque tout son intérêt ne tend à rien d'autre qu'à faire sienne la sagesse, 39
c'est alors que l'entendement devient assez docile pour servir de monture à la pensée. Il la conduit jusqu'au sommet suprême des degrés, jusqu'aux rangs élevés, jusqu'aux augustes réalités. En revanche, chaque fois que la certitude intime et l'entendement sont désintégrés, parce que le sujet pensant est encore agité par l'ambition de ce monde, encore trop enclin à embrasser les raisons de ce monde, alors l'entendement devient rétif et se refuse à la pensée; celle-ci reste frappée de stupeur, sans aide efficace pour aucune bonne entreprise. Il lui arrive de divaguer à tel point que l'angoisse du sujet pensant devient excessive. Bref, que la pensée soit reconduite au sujet pensant, est soumis à deux conditions: il faut que s'épanchent les sources de l'inspiration mentale et il faut que l'entendement devienne docile. Comprends.

3. Une autre façon pour la pensée d'être reconduite au sujet pensant s'opère par la voie de l'enseignement, lequel consiste en ce que le maître initie le disciple[45]. C'est la peine que prend le maître pour initier le disciple petit à petit, qui suscite l'existence des dons spirituels, parce que c'est elle qui provoque l'épanchement des sources de l'inspiration mentale et rend l'entendement docile, tandis que le disciple n'a charge que de retenir ce qu'il apprend de cette effusion de l'inspiration, c'est-à-dire de l'épanchement des sources de l'inspiration mentale et de l'assouplissement de l'entendement[46]. Ou plutôt, il en va ici comme d'un mets parfaitement cuit que le cuisinier vous présente; vous n'avez pas à prendre la peine de le faire cuire vous-même. De même le disciple, pour tout ce

45. *'Alim*: celui qui sait; *mota'allim*: celui qui s'applique à savoir.
46. Passage revu.

qu'il apprend, n'a point à se donner la peine de le rassembler lui-même ; il n'a que la peine d'apprendre, suffisante pour que la pensée soit reconduite au disciple qui apprend, de la même manière que la pensée était reconduite au sage qui médite. Comprends.

4. Enfin la pensée peut être reconduite à l'improviste au sujet pensant. Ainsi en va-t-il dans le cas des faveurs divines dispensées aux prophètes, à leurs légataires spirituels (*wasî*), aux Imâms et aux Hojjats, lesquelles leur donnent pouvoir de dominer les mystères qui n'ont été produits au cœur de per-
40 sonne d'autre et qu'aucune oreille n'a entendus[47], de sorte que la vie des âmes surabonde ainsi au cours des Cycles [de la prophétie] se succédant l'un à l'autre. Lorsque celui à qui Dieu dispense cette faveur prend conscience qu'elle est une faveur divine, quelque effort qu'il dépense en assiduité et en entreprises pour produire quelque chose de semblable, il ne peut y réussir. Si débordante que puisse être son inspiration mentale, si docile que devienne son entendement, il est sans pouvoir sur quelque chose qui ressemble aux faveurs ainsi dispensées. En outre, ce que lui inspire cette faveur divine, c'est cela qui pénètre plus profondément dans les cœurs, c'est cela que les oreilles préfèrent entendre, c'est cela que les âmes aiment avec prédilection.

Telles sont les différentes manières dont s'accomplit la reconduction de la pensée au sujet pensant. Comprends.

47. Il s'agit, bien entendu, des sens cachés du Livre et des mondes divins.

Chapitre IV

De la troisième Création laquelle est la Nature

Première recherche : que c'est par la Nature que les existants peuvent être perçus

1. Les existants (*hastî-hâ*) sont ou corporels ou spirituels. Les existants corporels sont dans l'enceinte limitée par la sphère céleste ; les existants spirituels sont dans l'enceinte de la Forme [pure]. Il n'est pas possible de trouver une chose quelconque d'entre les choses corporelles qui soit dépourvue de nature, parce que si la Nature est annihilée, il n'est plus de réalité phénoménale (*dîdârî*) possible, les vertus [de l'être] ne font plus apparition. Donc c'est en raison de l'existence de la Nature et de la persistance de la Nature que les différents modes de réalité phénoménale apparaissent et que les vertus [de l'être] sont révélées. Il s'avère ainsi que si l'on perçoit les existants, c'est par la Nature qu'on les perçoit. Comprends.

2. En outre, à supposer que l'on perçoive les existants ou certaine chose d'entre les choses sans qu'il existe de Nature, il n'en reste pas moins que ces existants et ces choses ne seront perceptibles qu'en des lieux[48] définis et en des temps conceva- *41*
bles. Or lieux définis et temps concevables présentent les deux faces de la Nature : l'une, ce qui est en devenir ; l'autre, ce qui est permanent, et les choses sont inséparables de leur double face. Ainsi la perception des choses est-elle effectuée dans un lieu défini et un temps concevable se situant entre ce qui est en

48. Espaces (H.C.).

devenir et ce qui est permanent. Et si les choses peuvent être perçues, c'est grâce à cette chose qui ne change pas d'état. Or cette chose, c'est la Nature. Donc il est avéré que c'est la Nature qui est la condition de la perceptibilité des existants. Comprends.

3. Enfin, la perception des existants n'est possible qu'au moyen des facultés sensibles saines et des actes de l'imagination (*wahm-ha*) qui résultent de la reconduction [des données] des sens à l'âme. Mais les unes et les autres ne se maintiennent que par la Nature, et tout ce qui est en dehors de la perception des sens et des actes de l'imagination ne mérite pas l'être[49]. Ou plutôt, cela c'est «Celui-qui-fait-être» (*hast-kon*), lequel en effet est en dehors des unes et des autres, glorifié et exalté soit-Il.

Deuxième recherche : que la Nature ne change pas d'état

1. Certaines gens, n'ayant ni connaissance des sources (*usûl*) et des dérivations (*forû'*) du savoir, ni conscience de ce que sont la puissance de Dieu et la sublimité de son empire, — certaines gens, dis-je, se représentent que plus ils exagèrent dans le sens de l'anéantissement de la Nature, plus direct est alors leur accès auprès de Dieu et de sa sublimité. Une autre école professe que la Nature n'est pas en voie d'anéantissement total, mais que les activités de la Nature vont en s'épuisant. Ils précisent que les parties subtiles de la Nature finissent par disparaître, tandis que les parties denses continuent de subsister. Mais aucune école n'apporte de raison probante à l'appui de ses prétentions ; chacune n'avance que des conjectures ineptes et des opinions fausses. Nous proposons donc de mettre en évidence ici la voie de la vérité afin que cessent les confusions, par la force et la puissance divines.

42 2. Si la Nature est en voie d'anéantissement si total que nul vestige n'en doive demeurer, il n'y a pas d'échappatoire : ou

49. L'Instaurateur de l'être «est inapte à» l'être, Il ne «mérite» pas l'être, non qu'Il en soit indigne, mais au contraire que l'être soit indigne de Lui. Il n'est pas, par excès de réalité, tout comme l'impossible n'est pas, par défaut de réalité. L'expression, un peu trompeuse, est un bon exemple de symbolisation par défaut de ce qui est réel en excès.

bien il en advient ainsi par la volonté du Créateur, ou bien le dépérissement de la Nature a pour cause son essence même, ou bien il a pour cause l'existence d'un contraire. Il incombe donc aux gens qui prétendent cela, de montrer quelque chose qui soit le contraire de la Nature, tel que la Nature puisse être anéantie par ce contraire. Or il n'existe absolument rien qui soit le contraire de la Nature. Il n'est pas possible non plus que ce soit en raison même de son essence que la corruption envahisse la Nature, car si c'était possible, l'événement aurait déjà fait son apparition au cours des temps multiples et des siècles passés. Or on ne peut constater que la Nature diminue même d'un atome. Quant à la volonté du Créateur, il en va ici encore à l'encontre des conclusions de ces gens, car si Dieu anéantissait la Nature en sa totalité [les existants qu'engendre la Nature seraient tous également anéantis]. Or Dieu a statué que persiste une partie d'entre les êtres qu'engendre la Nature; mais ces êtres qu'engendre la Nature ne persistent eux-mêmes que par sa propre persistance. C'est pourquoi l'on trouve la Nature persistant toujours en son état, tant il y a interconnexion entre l'éminente dignité de la Nature et la puissance divine, et cela convient tellement mieux à la dignité de celle-ci que d'anéantir [la Nature].

Bref, ce qui est anéanti, c'est la prétention de ces gens qui affirment que la Nature est en voie d'anéantissement, et il est ainsi avéré que la Nature ne change pas d'état. Comprends.

3. Quant à ces penseurs qui professent que « la Nature n'est pas en voie d'anéantissement total, mais que sa substance intime (*maghz*) s'en va, tandis que ses parties denses continuent de subsister », c'est là un roman tout à fait impossible. J'aimerais que celui qui soutient cette thèse me fasse savoir en quelle espèce de réalité cette substance intime de la Nature alors se résout. S'il me dit : « elle se résout dans les règnes naturels, en particulier dans l'être humain qui est le plus éminent de tous les règnes », — c'est donc que nécessairement l'homme continue d'exister. Mais l'homme devant ainsi continuer d'exister comme substance intime de la Nature, dans quelle espèce de réalité continue-t-il alors son existence ? De 43
quelle substance peut-il se « sustenter », c'est-à-dire tirer sa nourriture ? Car, selon cette hypothèse, cette réalité aurait précisément disparu, qui ne cessait de procurer aux êtres naturels leurs aliments substantifiques. Si enfin l'on me

dit : « La substance intime de la Nature s'en va, mais les parties ténébreuses et denses subsistent toujours », — je trouve vraiment étrange que densité et ténèbres soient davantage perdurables que les parties subtiles et la substance intime ! Comprends.

4. Sache que celui qui est impartial envers soi-même et ne donne pas son appui aux opinions corrompues, celui-là cherche dans la Nature ce que Dieu fit se manifester en elle, ainsi le fait des croissances, décroissances et dissolutions des règnes naturels. Il y cherche les choses sur lesquelles Dieu a établi la Nature comme régente, ainsi l'apparition du bonheur et du malheur dans le déplacement des astres et de leurs pivots, le processus qui sans cesse noue et dénoue les choses. Alors l'économie du Créateur se manifeste en ceci que de l'Impératif divin une lumière s'épanche sur la Nature, de sorte que se montrent les degrés échelonnés dans la Création et que s'en amplifie la merveille. Alors aussi la foi en lui s'affermit : la sagesse qui le savoure[50] en vient à éclore, et se manifestent les grâces divines qui, par les Amis de Dieu, comblent ses fidèles, tandis que là même est la perdition des adversaires. Et voilà qui est plus acceptable pour la raison qui compare, et de plus grande convenance pour les hommes sages. Comprends.

Troisième recherche : que les formes naturelles ne sont pas postérieures à leur matière

1. Bien que la seconde Création soit la forme de la Création primordiale, elle n'a sur elle aucun retard, pas même le retard d'un clin d'œil. En effet, si elle retardait sur elle, fût-ce d'un clin d'œil, la première Création n'adviendrait pas à l'être. C'est pourquoi il convient également que les formes de la
44 Nature ne soient en rien postérieures à leurs principes (*asl-hâ*) et leurs matières (*hayûlâ-hâ*). En revanche, les formes des choses fabriquées sont postérieures à leur matière, parce que les formes des choses fabriquées le sont en vue d'atteindre quelque fin. Les formes naturelles viennent toutes les unes après les autres, mais chaque fois qu'un existant engendré

50. *Ma'rifat-e û*, litt. la gnose de Dieu : non pas celle que posséderait Dieu (comment posséderait-Il une gnose ?) mais celle qui a pour objet la connaissance salvifique de Dieu.

naturellement vient à apparaître, c'est que la forme en est apparue en concomitance avec sa matière, quel que soit l'ordre de grandeur ou de petitesse de cet existant qui vient de naître.

Prenons comme exemple la semence qui est le principe de la génération de l'enfant, la forme de cette semence est concomitante de sa matière. Ensuite, lorsque la semence change d'état, elle devient grumeau de sang après avoir incorporé un surplus de la matière qui est sienne, surplus qui n'était pas dans la semence. Là encore la forme du grumeau de sang est concomitante de sa matière, jusqu'au moment où il devient embryon; et l'embryon est fixé [dans sa forme] proportionnellement à ce qu'il s'est assimilé de la matière qui est sienne, jusqu'au moment où il devient un enfant vivant, doué d'intelligence et de mouvement. A son tour celui-ci est fixé dans sa forme, proportionnellement à ce qu'il s'est assimilé de la matière qui est sienne. C'est en ce sens que nous avons dit: les formes naturelles n'apparaissent pas postérieurement à leur matière, contrairement aux formes des choses fabriquées, lesquelles en effet n'apparaissent que postérieurement à leur matière. Comprends.

2. Si les formes naturelles apparaissaient postérieurement à leur matière, nous serions devant cette alternative: ou bien elles seraient quelque chose, ou bien elles ne seraient rien. Si elles n'étaient rien, d'où feraient-elles donc leur apparition? Et si elles sont quelque chose, en quelle espèce de réalité subsistent-elles [auparavant]? Il faut nécessairement que la chose qui subsiste dans une autre matière soit elle-même une chose naturelle, et en tout cas l'existence de cette forme n'est pas postérieure à sa matière. Comprends.

3. Les formes naturelles au sens éminent du mot (*bi-haqîqat*), celles qui ne subissent aucune altération dans leur essence (*nehâd*), sont les formes célestes qui sont empreintes 45
dans les orbes des cieux. Il est impossible de se représenter la sphère ou les formes qui sont empreintes dans la sphère comme inactives (*mo'attal*). En effet, si elles montaient en raison du mouvement de la Nature, ces formes qui sont les astres monteraient sans que le mouvement de ces formes célestes ait pour cause le mouvement [volontaire] de la sphère. Non, ce mouvement proviendrait d'une autre cause, et leur nature exigerait que le mouvement des formes qui sont les astres ait pour cause le mouvement du Feu. Mais alors,

pourquoi la révolution des astres suit-elle un cours circulaire qui correspond précisément à l'orbe céleste ? Par cette indication, nous voici à même de reconnaître que les mouvements des astres sont concomitants des sphères, et nous avons ainsi la preuve que les formes célestes, c'est-à-dire les astres, ne sont pas postérieurs aux mouvements des cieux. Comprends.

4. Les matières naturelles (*asl-hâ-ye tabî'î*) n'ont ni de sens ni de valeur indépendamment des formes naturelles, ou plutôt s'il en allait ainsi, tout ne serait qu'un amusement d'enfant. Or il est exclu que le Dieu Très-Haut ait des amusements dépourvus de sagesse. Et la sagesse veut que les matières naturelles et les formes naturelles soient concomitantes, et qu'il n'en aille pas pour elles comme pour les formes des choses fabriquées, lesquelles sont postérieures à leur matière, parce que dans ces dernières un avantage fait son apparition et qu'il y a possibilité d'en tirer parti.

Des exemples : le bois de chauffage (*hîzam*) et le bois de construction (*chûb*). Avec le premier on peut allumer du feu, avec le second on peut dresser des colonnes. C'est pourquoi il est possible, et c'est la sagesse, que les formes des choses fabriquées retardent sur leur matière, mais il ne peut se faire que les formes naturelles soient postérieures à leur propre matière. Comprends.

46 Quatrième recherche : que le centre de la Nature plus que les horizons des cieux mérite de voisiner avec les anges[51]

1. Sache que pour chacun des existants naturels, il est une puissance à laquelle il participe. Quant aux existants spirituels, ils participent à des puissances si nombreuses qu'elles dépassent toute évaluation. Lorsque nous aurons constaté que le centre, c'est-à-dire la Terre, possède en propre la puissance qui lui a été donnée par Dieu ; qu'en outre la Terre participe à la puissance de l'Eau qui court à sa surface ; participe à la puissance de l'Air qui s'étire tout autour d'elle ; participe à la puissance du Feu qui est caché dans son sein ; participe à la

51. *Rûhânîyât* : litt. les réalités spirituelles, les « spirituels ». Il s'agit du plérôme des anges.

puissance des orbes célestes et des astres (c'est un fait dont, à cause de la grandeur de sa masse on peut prendre à témoin le disque du soleil qui échauffe la Terre et fait croître les plantes, les autres astres donnant également chacun leur part à la Terre, mais ce don restant invisible à cause de la petitesse de leur masse) bref, lorsque nous aurons observé comment toutes les puissances se manifestent dans la Nature ; comment la Terre en est le réceptacle ; comment elle participe harmonieusement à toutes ces puissances et comment toutes les puissances convergent vers elle, alors nous prendrons conscience que la Terre est plus digne que les horizons des cieux de voisiner avec les anges.

Ne vois-tu pas que l'être humain en qui a été concentrée la quintessence la plus subtile des deux univers vit sur la Terre ? Sa subsistance est sur la Terre. Son retour (*ma'âd*) est de retourner à la Terre[52], et sa résurrection (*bar-angîkhtan*) est de ressurgir de la Terre. De ces prémisses s'ensuit que nous avons mis en évidence que la Terre n'est pas inférieure au ciel en la dignité qui mérite la présence des anges, puisque parviennent à la Terre en si grand nombre des puissances qui sont en accord avec les anges. Comprends.

2. C'est au centre que sont apparus les prophètes, les léga- *47*
taires spirituels et les Imâms ; c'est sur terre que sont « descendus » les Livres qui sont reconnus comme Parole de Dieu ; c'est dans les langues des hommes vivant sur terre que ces Livres sont « descendus », et tout cela c'est autant de puissances spirituelles. Investie de cette préséance, la Terre a la promesse divine : « J'étendrai la justice sur la Terre ; Je ressusciterai les hommes sur la Terre, et Je donnerai la Terre en héritage aux hommes bons[53]. » S'il existait quelque chose de plus éminent en dignité que le centre, c'est à cette autre chose que toutes ces promesses seraient attachées. Cependant, en rattachant ainsi à la Terre les Livres et les anges qui y descendent du ciel, ce qu'il faut entendre, ce n'est pas le ciel physique (*âsmân-e tabî'î*). Non, il faut entendre le ciel de la religion-ésotérique (*âsmân-e Dîn*), dont la hauteur domine l'humanité de

52. *Bâ zamîn ast.*

53. La note correspondante à cette citation dans l'édition du texte persan (p. 47) affirme qu'il s'agit d'un montage d'expressions tirées de la sourate Maryam (19:64). Nous avouons ne pas comprendre comment l'on peut déduire ce passage du texte qorânique invoqué.

son époque. Avec surabondance et graduellement, les réalités du monde subtil descendent au cœur de cette humanité et il leur devient possible d'être transposées en la langue de celle-ci. Voilà pourquoi nous avons dit : plus que les horizons des cieux, le centre mérite de voisiner avec les anges. Comprends.

3. Enfin, c'est au centre qu'éclosent les merveilles des règnes naturels, tels que les minéraux, comme le chrysolithe et l'émeraude, [les métaux comme] l'or et l'argent ; les plantes, qui détiennent la subsistance de tout être vivant ; les animaux, si variés par leurs formes et par leurs voix ; l'homme, en qui est concentrée la quintessence de toutes les essences subtiles. Or, si entre le centre et les puissances spirituelles (*qowwat-hâ-ye rûhânî*) n'existaient ni cohésion ni participation, toute cette noblesse et toute cette perfection n'existerait pas non plus. Enfin, lorsque tu médites attentivement sur le centre, tu le vois mentalement comme un roi assis sur son trône ; devant lui se tiennent les notables[54] et les autres, tels des serviteurs.
48 Ainsi s'avère-t-il que le centre de la nature, plus que les horizons des cieux, mérite de voisiner avec les anges. Comprends.

Cinquième recherche : de quelle manière la Nature reçoit l'assistance de l'Ame

1. Sache que la Nature reçoit l'assistance de l'Ame par l'intermédiaire de la Forme harmonieuse qui est l'aboutissement de son mouvement, à savoir l'être humain. Dès lors que cette noble Forme fait son apparition, la Nature devient apte à recevoir l'assistance de l'Ame. Maintenant, cette assistance peut être une assistance noétique[55] ou une assistance pratique[56]. L'assistance noétique comporte deux parts : l'une est relative à la connaissance ésotérique des secrets (*nehânî-hâ*), l'autre est relative à la connaissance des choses exotériques (*ẓâhir*). Les secrets à leur tour forment deux groupes : il y a les secrets de l'intelligence spéculative[57], et il y a les secrets de la religion positive[58].

54. *Arkân* : litt. les piliers.
55. *Madad-e 'ilmî.*
56. *Madad-e 'amalî.*
57. *Nehânî-hâ-ye 'aqlî.*
58. *Nehânî-hâ-ye sharî'î.*

Quant à l'assistance pratique, elle comporte, elle aussi, deux parts : la première concerne les choses politiques, la seconde concerne les choses techniques. Les choses politiques comprennent à leur tour deux groupes : il y a la politique générale et il y a la politique particulière. Les choses techniques enfin forment elles aussi deux catégories : les unes de géométrie pure, les autres d'application pratique. Et toutes ces divisions vont encore se multipliant à leur tour, mais il ne correspondrait pas au propos du présent livre d'en développer l'exposé. Ainsi donc, si c'est par l'intermédiaire de l'homme que la Nature reçoit les dons de l'Ame, c'est du fait qu'advienne la connaissance de ces choses, et c'est sous cette forme que l'Ame dispense ses dons à la Nature. C'est là une conception de la manière dont la Nature reçoit l'assistance de l'Ame. Comprends.

2. Mais il est encore pour la Nature une autre assistance de la part de l'Ame. C'est faire qu'elle aspire ardemment à ces perfections de l'Intelligence auxquelles l'Ame doit sa noblesse : la connaissance, la magnanimité, la pureté, la libéralité, la véracité, la bonne foi, la courtoisie. Mais la Nature n'est capable de tout cela que par la puissance dominatrice qui réside dans le réceptacle humain[59]. Lors donc que la Nature devient docile envers cette puissance dominatrice, elle éprouve de la honte pour les turpitudes, c'est-à-dire pour les actes ignominieux qui sont le comportement de la concupiscence. Ayant éprouvé cette honte pour les actes ignominieux,
elle conçoit l'ardent désir des perfections et elle les découvre ; 49
et l'aide que l'Ame lui donne sous cette forme est excellente. C'est là une autre manière de se représenter que la Nature reçoive l'assistance de l'Ame. Comprends.

3. Il est enfin pour la Nature une autre assistance de la part de l'Ame, et c'est la plus éminente de toutes. C'est qu'un être soit investi de l'autorité sur les hommes de son époque, c'est-à-dire qu'il soit investi de ce légitime pouvoir théocratique (*siyâsat-e sharî'î*) grâce auquel la communauté vit dans la grande paix, d'époque en époque se succédant l'une à l'autre. Mais bien que cette autorité et ce pouvoir existent dans l'être humain, ce n'est pas dans tous les hommes qu'ils résident ; non, ils ne se montrent que dans une personne unique (*shakhs*).

59. *Qâleb-e mardom* : la personne humaine (H.C.).

Cette personne unique présente en elle-même une harmonie si parfaite qu'il est impossible d'imaginer à la même époque un être qui réalise une perfection plus délicate et plus harmonieuse que cette personne. Lors donc que cette personne fait son apparition, elle a la capacité de recevoir l'aide de la puissance par laquelle elle est investie de l'autorité et du légitime pouvoir théocratique. L'Ame lui vient en aide et la fait bénéficier d'une bénéficience divine dont la variété d'aspects déconcerte ceux qui étaient ses pairs. Telles sont les trois manières dont la Nature reçoit l'assistance de l'Ame. Comprends.

SIXIÈME RECHERCHE : QUE LA BEAUTÉ DE LA NATURE EST UNE BEAUTÉ SPIRITUELLE

1. Sache qu'après avoir constaté la ressemblance, quant au dessin et à la figure, entre les formes naturelles et les formes produites par l'art, et après avoir relevé que dans les créations de l'art la beauté des formes est une beauté spirituelle, parce qu'elle est un vestige de l'Ame et une intégration partielle de l'Ame, il nous faut conclure que la beauté de la Nature et de
50 ses formes est, elle aussi, d'ordre spirituel et non pas d'ordre physique. Si la beauté de la Nature provenait elle-même de la Nature, il conviendrait d'en attribuer la raison à telle ou telle constitution physique. Or la beauté de la Nature n'a point pour cause une constitution physique qui, elle-même, serait cause de la matière spécifique de cette Nature, et par laquelle on en connaîtrait les virtualités. Non, la beauté de la Nature, ce sont certaines colorations spirituelles (*rang-hâ-ye rûhânî*). De même que la coloration advient aux matières aptes à recevoir les couleurs de la main des artistes, de même la beauté de la Nature consiste en colorations spirituelles, car si la couleur advient aux êtres naturels, c'est là un vestige de l'Ame qui embrasse toute la Nature. Il s'avère ainsi que la beauté de la Nature est d'ordre spirituel. Comprends.

2. Les choses corporelles qui existent dans les réalités corporelles sont pour ces dernières une addition et un surplus. Lorsque les premières se séparent des secondes, celles-ci diminuent et leur quantité s'amoindrit. Mais qu'une réalité spirituelle existe dans une chose corporelle et vienne à s'en

séparer, la quantité de cette dernière ne variera pas. Maintenant, lorsque nous observons attentivement la beauté de la Nature et la beauté de l'art, nous constatons que cette beauté est conjointe à une certaine chose, et que si elle vient à s'en séparer, la quantité de la chose à laquelle elle était conjointe ne s'accroît ni ne diminue.

Un exemple : le tisseur de brocart. C'est dans la conscience du tisseur qu'existe une beauté dans le genre de celle que montre le brocart. Que l'on mette en pièces le tissu ou qu'on le sépare fil par fil, la quantité du brocart ne diminue ni n'augmente. De même pour la soie dont on tisse le brocart : si le tisseur fait apparaître des figurations multiples dans la soie, la quantité de cette soie n'en augmente pas pour autant. On s'aperçoit ainsi que toute la beauté qui se trouve conjointe au tissu provient du tisseur. Et cette beauté qui s'en sépare, lorsqu'on met le tissu en pièces, est une beauté spirituelle, non pas une beauté corporelle.

Pensons encore au narcisse qu'il nous arrive de contempler.
On le fait passer de main en main, on en aspire le parfum, on en 51
admire la beauté ; jamais la quantité du narcisse ne diminue. Le narcisse nous enseigne, lui aussi, que sa beauté est une beauté spirituelle, non pas une beauté naturelle. Comprends.

3. Lorsqu'une âme devient experte dans l'art de peindre, elle peut imiter la beauté de ceci et les couleurs de cela, de sorte que si elle le désire, elle reproduira la forme de toutes les choses qu'elle voudra : la forme des animaux, la forme du siège et celle de la maison, la forme de l'homme. Mais si elle peut produire cette imitation, c'est parce que la beauté imitée est elle-même spirituelle, homogène à la pure substance spirituelle (*jawhar-e rûhânî*). Ne vois-tu pas que personne ne peut produire une chose naturelle, ni animal ni végétal ni minéral ? Cependant, l'on peut faire apparaître ce que l'on veut de la beauté de la Nature, et si on peut le faire, c'est parce que cette beauté est une beauté spirituelle. Comprends.

4. Nous voyons les hommes préoccupés d'accroître la beauté de la Nature : ils embellissent leur propre visage ; ils embellissent les animaux en séparant et peignant leur crinière ; ils embellissent les arbres en les élaguant, ainsi que les plantes du jardin ; ils embellissent les minéraux en les taillant. La beauté se concentre ainsi décuplée en un seul point, beauté naturelle et beauté artificielle, si bien qu'un charme suprême

s'en dégage. Mais si la première [la beauté naturelle] n'était pas elle-même d'ordre spirituel, la seconde [la beauté artificielle] ne s'harmoniserait pas avec elle. Ainsi est-il avéré que la beauté de la Nature est une beauté spirituelle. Comprends.

52 Septième recherche : que les règnes naturels engendrés par les Eléments et les orbes célestes ne font leur apparition qu'en raison de l'économie divine

1. On s'étonne de ces gens qui s'imaginent que les règnes naturels produits par les Eléments et les orbes célestes font leur apparition indépendamment de toute économie divine[60]. Les Eléments sont des principes (*asl-hâ*) qui sont régis par l'Impératif divin, et les orbes célestes sont des instruments adaptés à l'économie divine. Les couleurs qui apparaissent dans un individu unique au sein d'une espèce unique, comme un privilège sur la multitude des individus appartenant à la multitude des espèces, n'apparaissent elles-mêmes en aucun des Eléments qui sont les Mères, non plus que dans les orbes célestes qui sont les Pères.

Un exemple : la hyacinthe rouge qui occupe le rang le plus éminent parmi les minéraux, parce qu'elle reçoit les influx [les plus] nobles. A quoi rapportes-tu sa couleur rouge ? De quoi fais-tu dériver son éclat ? En quoi fais-tu consister sa valeur ou son poids ? Quelle est la cause de sa précieuse rareté ? Qui donc a produit en elle ces avantages, alors qu'il n'y a qu'une seule mine pour elle et que ces avantages n'existaient pas dans cette mine ? Quiconque nie l'économie divine renie les axiomes innés de l'intellect. Comment pèseras-tu Eléments et sphères célestes pour attribuer à sa propre mine la raison d'être de la hyacinthe, à cause de ce poids qui n'apparaît en rien d'autre qu'elle ? En outre cette chose à laquelle la hyacinthe doit sa couleur agit aussi sur toute chose autre que la hyacinthe, puisque les poids des pierres se montrent aussi dans les montagnes, et que là également les eaux ruissellent sur elles,

60. *Tadbîr-e îzad*. Le mot *tadbîr* signifie gouvernement, direction, voire correction, comme dans le cas où l'âme exerce son *tadbîr* sur le corps. C'est, on le voit, une activité qui règle une activité inférieure, chez ceux que l'on a en charge.

l'air les nourrit, le feu leur donne sa chaleur, le soleil et les étoiles resplendissent sur elles. Alors pourquoi tel poids n'existe-t-il que dans telle mine, et pourquoi les autres poids se montrent-ils dans les autres mines ? Cela n'a point d'autre raison que l'économie du Créateur et sa volonté, parce qu'Il a attribué telle chose en propre à telle mine en particulier. Il 53
incombe alors aux créatures de Lui offrir, avec un zèle diligent, hommage et adoration.

2. Que maintenant celui qui réfléchit médite sur la plus noble des espèces naturelles, qui est l'homme, et que, choisissant dans l'ensemble des hommes, il arrête sa méditation sur le Maître (*khodâvand*) de notre Cycle, Mohammad, en considérant les charismes dont Dieu le gratifia : le miracle du Qorân qu'il fut permis à sa langue d'articuler, la Loi religieuse (*sharî'at*) qu'il énonça, l'harmonie, la bonté et la beauté de sa personne, et cette autorité divine triomphante (*nosrat-e ilâhî*) qu'il détint. Estimeras-tu que cette [merveille humaine] provient de la Terre qui meurt si on la sépare de l'Eau ? Ou bien de l'Eau, qui disparaît si on la sépare de l'Air ? Ou bien de l'Air, qui se corrompt si on le sépare du Feu ? Ou bien du Feu, qui se congèle si on le sépare du mouvement de la sphère céleste ? Ou bien des astres errants qui, s'ils étaient séparés des principes qui les régissent, ne seraient plus qu'un jouet déréglé ? Ou bien d'une synthèse de ces choses ? Mais ces choses, étant incomplètes par elles-mêmes, n'en seront pas moins nécessiteuses et déficientes. Estimeras-tu qu'une pareille noblesse puisse se produire par ces voies ? A Dieu ne plaise ! Comment cela serait-il concevable ? Non, c'est par le vouloir du Puissant qui a la sagesse, par l'économie du Créateur qui a la science que les espèces naturelles font leur apparition, chacune en son temps et en son lieu. Et si elles étaient séparées de l'économie de leur Créateur, ne fût-ce qu'un clin d'œil, cieux et Terre iraient à l'abîme, et avec eux tout ce que la Terre renferme. Il est ainsi avéré que les espèces naturelles engendrées par les cieux et les Eléments n'apparaissent à l'être qu'en raison de l'économie divine. Comprends.

3. Si tu professes que les espèces naturelles sont indépendantes d'une économie divine, et que tu t'appliques à montrer qu'elles ont été instaurées en vertu d'une économie naturelle (*tadbîr-e tabî'î*), trois hypothèses s'offrent, hors desquelles il n'est pas d'échappatoire : ou bien il n'existe pas de Créateur,

de l'économie duquel les créatures aient besoin ; ou bien le Créateur existe, mais il a été impuissant à diriger, de sorte que c'est la Nature qui dirige la création ; ou bien il existe et il a la
54 capacité de diriger, mais il y a renoncé et a constitué la Nature comme régente, afin qu'elle gouverne la création.

S'il n'existe point de Dieu qui dirige l'univers des êtres créés et qu'en fait cette direction existe, c'est alors à la Nature que revient cette direction. Or cette économie ne saurait appartenir à la Nature, car la Nature ne possède ni science ni sagesse ni intention consciente. En effet, l'économie du mouvement, pour une partie des êtres naturels, de même que la génération (*bûdan*) de ceux-ci, devrait alors appartenir, par exemple, à la Terre, sans que la Terre ait connaissance de ces êtres naturels. Dès lors, comment l'Eau, l'Air, et les corps célestes en auraient-ils connaissance, puisque cette partie des êtres naturels serait venue à l'être par une économie émanant de la Terre, et que cependant la Terre elle-même n'en aurait pas connaissance ? Et s'il s'agit du mouvement de la Nature dans son ensemble, comment la Terre en connaîtrait-elle l'économie ? Et comment cette Nature en connaîtrait-elle les économies diverses, alors qu'elle n'a ni science ni sagesse ? Il faut donc pour toutes ces choses l'économie d'un être qui ait science, puissance et sagesse, et c'est cela Dieu « l'Unique qui est le Dominateur, le Fort qui est l'Indulgent ».

Maintenant s'il faut trouver Dieu privé de puissance, par quel indice alors peut-il être vrai de se représenter qu'Il existe, et comment vérifier son existence, sinon par ses créations[61] ? Il s'avère que ces jugements [sur l'existence] ne se fondent que sur la puissance parfaite et la sagesse accomplie. Mais alors, s'il est vrai de se représenter son existence et sa puissance, il ne reste d'autre hypothèse que celle selon laquelle Il a constitué quelqu'un d'autre comme substitut divin. Or la personne qui établit un substitut pour gouverner doit nécessairement avoir commencé par détenir en elle-même le pouvoir. Celui à qui appartiennent l'économie de la création (*tadbîr-e âfarînesh*) et la création du devenir (*âfarînesh-e takwîn*) est également celui par qui fut constituée l'économie du maintien et de la production continue des êtres naturels. De cette manière, il est avéré que les êtres naturels produits par les Eléments et les orbes célestes ne font leur apparition qu'en raison de l'économie divine. Comprends.

61. Passage entièrement revu.

Chapitre V 55

De la quatrième Création

Première recherche : que les espèces se conservent dans leur être

1. S'il se pouvait qu'une seule espèce échappât à la conservation (*negâh-dâsht*) et succombât au déclin, il faudrait admettre qu'aussi bien toutes les espèces pussent échapper à la conservation et toutes succomber au déclin. Mais s'il en était ainsi, la corruption finirait par toutes les anéantir. Et si la corruption finissait par toutes les anéantir, ce qui est compris sous les espèces, à savoir les individus, se trouverait anéanti du coup ; et anéanti également ce qui est compris au-dessus des espèces, à savoir les genres, puisque les genres regroupent les espèces, et que les espèces regroupent les individus. En outre, avec l'anéantissement des individus c'est le monde d'en-bas (*'âlam-e suflî*) qui serait anéanti, tandis qu'avec l'anéantissement des genres, c'est le monde d'en-haut (*'âlam-e 'ulwî*) qui serait anéanti. Or, ni l'un ni l'autre de ces deux mondes ne cesse d'exister, ce qui postule que genres et individus ne cessent pas non plus d'exister. Dès lors, puisqu'il y a nécessité à la rémanence des genres et des individus, il y a également nécessité à la rémanence des espèces qui assurent la conservation des uns et des autres. Ainsi s'avère-t-il que les espèces se conservent dans leur être et qu'aucune ne cesse d'exister. Comprends.

2. En outre, les espèces sont les irradiations de ces formes qui ont pour centre les sphères célestes, qui sont le point

culminant de l'ascension de la Nature. Or, il n'arrive à aucune
de ces réalités de cesser d'exister ; loin de là, elles se conser-
56 vent immuables dans les corps célestes. En outre, il n'y a entre
les sphères et le centre aucun obstacle qui retienne chez celles-ci les espèces à demeure. Il s'ensuit que les formes célestes sont constantes ; il s'ensuit également qu'il n'est point d'obstacle entre les astres et les espèces ; il s'ensuit enfin que les espèces se conservent dans leur être.

3. Si quelqu'un estime que les espèces dépassent en nombre les formes célestes, il commet une erreur. C'est là une opinion qui fausse l'état de la question, car elle présuppose que plusieurs choses diverses constituent autant d'espèces, alors qu'elles forment une espèce unique, tels, par exemple, le soufre, l'alun, l'or et l'argent, lesquels, nonobstant leur diversité, constituent une espèce unique. La diversité de ces choses provient de la diversité de complexion des lieux d'où elles sont produites par voie de génération (*tawallod*).

Les plantes, elles aussi, forment toutes une seule espèce, nonobstant la diversité multiple qui existe parmi elles. De même, la multitude des animaux tels que la fourmi, le moustique, le cheval et le chameau, qui tous diffèrent par leur forme, et constituent cependant une espèce unique.

Si Dieu fait régner les formes célestes sur les créatures, Il peut également confier en charge à ces formes de faire que les créatures se donnent naissance les unes aux autres par voie de génération. Comprends.

4. Les espèces sont de deux sortes : l'une forme la première catégorie de la création, celle qui présente une utilité pour le monde ; l'autre comprend les choses qui forment la seconde catégorie, sans que l'on puisse dire que celles-ci soient les contraires des premières. Dans la création animale, ce qui appartient à la première catégorie, ce sont ceux des animaux qui sont un bienfait pour l'homme, par exemple le cheval, le bœuf, le petit bétail, l'oiseau. Dans le monde végétal, ce sont par exemple le blé, l'orge, le riz, la canne à sucre, et tout ce qui est de même sorte. Parmi les minéraux, ce sont par exemple l'or, l'argent, la hyacinthe, l'émeraude, le fer, le plomb, et tout ce qui est de même sorte.

Quant à ce qui appartient à la création animale et rentre dans la seconde catégorie, ce sont par exemple les bêtes de proie. Dans le monde végétal, ce sont par exemple celles des plantes

qui dégagent de la puanteur et sont insupportables à l'odorat. Dans le monde minéral, ce sont par exemple les eaux sulfureuses et les vitriols. Cependant, il n'est aucune de ces choses qui ne se conserve dans l'être et dont la conservation soit inférieure dans la Nature à celle des choses qui forment couple 57
avec elles et appartiennent à la première catégorie. C'est qu'en effet ces choses reçoivent également l'influx que reçoivent de la même source les choses qui, dans la création, appartiennent à la première catégorie, et cela parce qu'elles reçoivent, elles aussi, l'influx des irradiations des formes célestes qui sont les conservatrices des espèces. Il s'ensuit que les espèces se conservent dans leur être. Comprends.

Deuxième recherche : que l'apparition des animaux ne fut point postérieure à celle des plantes

1. S'il convenait qu'une partie des espèces naturelles fût antérieure aux autres, ce sont les animaux qui auraient le plus de droits à l'antériorité. Sache cependant qu'une école de penseurs a jugé que les animaux avaient fait leur apparition postérieurement aux plantes ; ils ont également affirmé que l'être humain était apparu postérieurement à l'animal. Le raisonnement qui s'imposait à eux fut que les animaux ne pouvant exister en l'absence de nourriture, il fallait que les plantes eussent d'abord existé ; ensuite seulement était venu l'animal. Nous voudrions consacrer le présent propos à reconnaître si ce raisonnement est vrai ou erroné et à découvrir ce qu'il y a de vrai concernant cette question.

2. Nous dirons ceci : que toutes choses (plantes, animaux et hommes) soient actuellement trouvées existantes, c'est d'évidence un fait constatable, hors de doute. Mais que l'existence de l'un de ces groupes ait été antérieure à l'autre, voilà qui n'est point un fait actuellement constatable. Par conséquent, il incombe à quiconque soutient la thèse de cette antériorité d'en fournir la preuve. S'il est vrai que les nourritures sont présentes antérieurement aux animaux et sont le soutien de leur vie, il est non moins vrai que, dans le monde animal, l'homme se distingue en propre comme celui qui assume l'entretien des plantes, en particulier de celles qui peuvent servir de nourriture.

Il incombe aux personnes qui soutiennent la thèse en question de faire la lumière sur l'existence des plantes antérieurement aux animaux. Il leur incombe en outre de mettre en évi-
58 dence lesquels, parmi les végétaux, furent antérieurs, car le monde animal présente une diversité considérable. Décideront-elles que telles ou telles d'entre les plantes furent antérieures ? Alors, ou bien le reste des plantes fut antérieur au reste des animaux, ou bien c'est le reste des animaux qui fut antérieur au reste des plantes. Diront-elles que le reste des plantes fut antérieur au reste des animaux, nonobstant que les plantes déjà existantes suffisaient à la subsistance des animaux ? Mais alors, c'est que l'apparition des plantes n'a point dans les animaux sa raison d'être. Diront-elles au contraire que c'est le reste des animaux qui fut antérieur au reste des plantes ? Voilà donc qu'elles se prononcent en faveur d'une antériorité des animaux sur les plantes. Mais alors, ce jugement qu'elles portent sur une partie, pourquoi ne le portent-elles pas sur le tout ? Tout cela n'offre donc rien que d'absurde et d'impossible, et rien n'en saurait trouver place dans une argumentation probante. Comprends.

3. En outre, la puissance[62] de l'animal est supérieure à celle de la plante, et, sans contredit, la puissance de l'un et de l'autre est attirée (*keshîdeh*) depuis la sphère céleste. Pour quelle raison eût-il fallu que le plus faible attirât davantage à soi la nourriture céleste et jouît d'une antériorité d'existence, tandis que le plus fort n'en aurait attiré qu'une quantité moindre et n'aurait existé que postérieurement ? Par quoi la force du fort eût-elle été empêchée d'attirer à soi sa propre subsistance ? Et qu'est-ce qui aurait permis à la force du faible de prendre les devants, alors que le ciel se meut également sur tous ? Ainsi est établie l'erreur de la thèse selon laquelle les animaux n'auraient existé que postérieurement aux plantes. Comprends.

4. S'il t'est permis de soutenir que « certaines des espèces naturelles furent antérieures à d'autres[63] », c'est l'animal, et c'est particulièrement l'homme qui est le plus à même de revendiquer cette antériorité. En effet, nous voyons l'homme user d'ingéniosité pour l'entretien de son propre corps,

62. Bien que le mot *qût* (nourriture) soit présent au § 2, il est préférable, d'après le sens général de ce passage, de lire *qowwat*, puissance, énergie.

63. Dans le texte persan, p. 58, l. 16, il faut donc fermer les guillemets après *ba'dî* et non après *haywân*.

amasser les choses aussi bien pour lui-même que pour les animaux en prévision du profit qu'elles rapportent en nourriture et autres avantages. Bien que les animaux soient moins tributaires des inventions de l'art, c'est-à-dire des techniques, que ne l'est l'homme pour ce qui concerne la nourriture, c'est 59
cette chose qui, d'accord avec la proposition énoncée au début du présent propos, postule que les techniques humaines soient d'une antiquité absolument primitive (*qadîm*).

5. Sache, après tout, qu'il s'agit là d'une connaissance dont Dieu a déchargé de l'obligation de s'y appliquer les hommes de sagesse et de science, car elle fait partie des clés du Mystère (*mafâtîh-e ghayb*) que Dieu connaît, mais que nul autre ne connaît. Il convient mieux aux sages d'assumer ce qu'il leur est imposé de connaître, que de s'employer à assumer et à connaître ce qui ne leur a point été imposé. [Bornons-nous à constater qu'] il s'avère que l'apparition des animaux ne fut pas postérieure à celle des plantes. Comprends.

Troisième recherche : que les espèces ne se mélangent l'une avec l'autre, ni quand se produit la composition, ni quand se produit la décomposition

1. C'est qu'en effet les espèces sont liées aux individus. Or, s'il était possible que les espèces se mélangent l'une avec l'autre, il faudrait admettre également que les individus puissent se combiner l'un avec l'autre, et l'on rencontrerait des êtres humains qui seraient à moitié âne et à moitié homme, ou bien des ânes qui seraient à moitié oiseau et à moitié âne. Rien de semblable n'existe ni ne peut exister. Cela n'existe pas, parce que les avantages en seraient nuls, et que Dieu ne produit rien qui soit nul (*bâtil*). Et ce mélange des espèces l'une avec l'autre ne peut pas exister, pour cette raison que les espèces sont liées aux individus. Comprends.

2. En outre, une chose qui commence par être en puissance et devient ensuite en acte produit spontanément en acte ce qui était en elle en puissance. S'il était possible que la semence de l'âne, qui est un âne en puissance, devienne un cheval, ou que 60
la semence du cheval, qui est un cheval en puissance, devienne un âne, la sagesse divine serait annulée. Or voilà qui n'est pas. Comprends.

3. Quant à ce qu'il advient lorsque l'âme s'est séparée du corps, certaine école parmi les ignorantins (*nâ-dânân*) s'est imaginée qu'une espèce devient une autre espèce. Il s'agit de cette école à laquelle est attribuée la doctrine de la métensomatose (*tanâsokh*). Ces gens professent que l'esprit (*rûh*) de l'homme passe dans le corps du chien ou de l'âne, tandis que l'esprit du chien ou de l'âne passe dans le corps de l'homme. Parmi toutes les divagations qu'ils profèrent, celle-là est la pire de toutes car elle est une calomnie majeure.

Nous voyons en effet que la forme du chien est d'ores et déjà prédéterminée dans la semence du chien ; elle a été émise par le chien, elle était dans un chien, et dans cette semence existe tout ce qui lui est nécessaire pour qu'il y ait réception de la sensibilité, du mouvement, etc. Nous avons pu constater ce qui était en croissance ou décroissance jusqu'au moment où le chien fut complètement formé dans la matrice. A quel moment faudrait-il imaginer, et à quel moment serait-il permis de dire : l'esprit d'un homme est entré dans ce chien ? Sache qu'un tel jugement est insensé. Et puis, quel avantage y aurait-il dans ce mélange des espèces l'une avec l'autre, après que l'âme s'est séparée du corps ? Si l'on vient nous dire : Dieu châtie les méchants dans les corps des bêtes, nous répliquerons : si cette thèse est juste, eh bien ! il y a dans les corps des hommes suffisamment de quoi châtier les méchants, car tout en étant des corps d'hommes, nombreux sont les hommes plus fétides et plus impurs que les chiens, les loups et les porcs !

4. Il y a enfin pour chacune des espèces une part et une mesure définie qu'elle reçoit des principes qui sont la cause de son apparition, à savoir les sphères célestes qui émettent leur influx sur les espèces, et dont il n'arrive jamais à aucune espèce, quant à sa forme, d'être séparée. Mieux dit encore : à
61 chaque espèce dans la Création correspond une forme céleste qui la conserve dans son être. Ainsi s'avère-t-il que les espèces ne se mélangent l'une avec l'autre ni quand se produit la composition, ni quand se produit la décomposition. Comprends.

QUATRIÈME RECHERCHE : QU'IL N'Y A NI ESPÈCE QUI S'ABOLISSE, NI ESPÈCE NOUVELLE QUI SURVIENNE

1. Dieu Très-Haut, en la subtilité de sa sagesse et l'amplitude de sa puissance, a réparti les Eléments entre les êtres naturels, c'est-à-dire entre les individus, parce qu'à chacune des espèces qui sont au-dessous d'eux il a donné en partage un lot bien défini d'individus, et il n'a laissé dépourvue de fonction aucune des quintessences (*lobb-hâ*)[64] [élaborées par] les Eléments. Non, il a commis chacune au soin d'un existant naturel, de sorte que de telle essence élémentaire, telle espèce naturelle fasse son apparition. De la sorte, essence élémentaire et espèce naturelle se correspondent parfaitement.

2. Dieu n'a fait sortir aucune espèce d'entre les espèces naturelles qui dépassât la mesure de la quintessence (*maghz*) élémentaire. S'il était possible qu'une espèce quelconque fût abolie, cette abolition serait le fait d'une espèce naturelle dépassant la mesure de la quintessence élémentaire. Mais s'il était possible qu'une espèce quelconque fût abolie, il faudrait admettre que la quintessence qui s'était formée à partir des Eléments pour cette espèce naturelle, fût abolie elle aussi. Inversement, si quelque espèce nouvelle survenait, il faudrait dire, étant donné que l'apparition d'une espèce naturelle est conditionnée par sa quintessence élémentaire, que n'avait point existé tout d'abord pour cette espèce ce par quoi les individus [d'une espèce] eurent la possibilité de subsister.

3. En outre, ni la persistance des Eléments associés aux 62
espèces qui, elles-mêmes, persistent associées aux Eléments, ni la persistance de ces espèces par les quintessences qui, formées des Eléments, régissent les espèces, — ni l'une ni l'autre — ne comportent ni augmentation ni diminution. Comprends.

4. L'abolition d'une espèce signalerait un affaiblissement dans la démiurgie du Créateur. Des exemples : le chardon, qui pousse à la surface du sol en raison d'une exubérance d'énergie de la terre ; le moustique et la puce, qui sont engendrés de la putréfaction de l'eau et de l'air. Or les choses ne feraient pas

64. Dans son Introduction, H. Corbin explique le sens des mots *lobb* ou *maghz* : « Le cœur, la moelle, *nucleus* ou substance intime d'une chose. » C'est ce qu'il tente ici de résumer en un seul terme, « quintessence ».

leur apparition, si ce qui possède quelque positivité (*fazl*)[65] ne nécessitait pas une exubérance d'énergie au moment de sa venue à l'être. Si Dieu faisait disparaître le chardon de la terre, le moustique et la mouche de l'air, cela ne manquerait pas d'avoir pour cause l'apparition d'un appauvrissement dans la terre et dans l'air. C'est cet appauvrissement, introduit dans la terre et dans l'air, que signalerait la disparition du chardon, du moustique et de la mouche, car s'ils disparaissaient, c'est que précisément aurait disparu la positivité [d'être] qu'il y avait dans la terre et dans l'air. Et cette opération serait fort loin d'un acte de sagesse ; la preuve en est que disparaîtrait du même coup les végétaux et les animaux à qui l'on doit tant d'immenses bienfaits. Comprends.

5. Si quelqu'un demande : « Pourquoi n'est-il pas permis que pour les espèces il y ait augmentation ou diminution ainsi qu'il en est pour les individus ? » Nous lui répondrons : à cause de la diversification des individus de chaque espèce quant à leur forme. Tout ce qui comporte diversification comporte du plus et du moins. Tout ce qui ne comporte pas de diversification ne comporte ni l'un ni l'autre. C'est ainsi qu'augmentation et diminution sont possibles en ce qui concerne les individus mais ne le sont pas quant aux espèces. Comprends.

63 6. Accroissement et diminution des individus ont encore une autre cause, laquelle ne se peut rencontrer dans les espèces. Elle vient de ce que les espèces se conservent dans leur être et sont préservées du changement et de la finitude, tandis que les individus sont autant de gages voués à la finitude et à la disparition. Les individus, parce qu'ils sont en proie au devenir et à la finitude s'efforcent d'accroître leur nombre par la procréation. Ils se multiplient, leur nombre croît ou diminue, suivant la proportion de ce à quoi il est dévolu de revêtir leur ressemblance, tandis que les espèces, préservées du devenir et de la finitude, n'ont pas à chercher dans la procréation un moyen de persévérer dans leur être sans croissance ni diminution. Comprends.

65. Le mot *fazl* désigne la positivité d'être, la surabondance (H.C.) d'exister.

CINQUIÈME RECHERCHE : QUE LE PLUS OU MOINS GRAND NOMBRE D'INDIVIDUS EXISTANTS N'ENTRAÎNE NI CROISSANCE NI DÉCROISSANCE DANS LES VERTUS HUMAINES

1. Sache que les vertus humaines ont des matières dont elles sont les formes, ces matières étant respectivement le support de chacune de ces formes. Observe bien ceci : qu'il y ait un seul individu ou qu'il y en ait une multitude à être le support de telle ou telle vertu humaine, cette vertu ne diminue ni n'augmente avec le plus ou moins grand nombre d'individus[66].

La bravoure, par exemple, est une vertu parmi celles qui sont en propre les vertus de l'âme. Qu'il y ait un seul individu à posséder la bravoure, ou qu'ils soient une multitude, la bravoure n'en existe pas moins dans l'individu qui est seul à la posséder, identique à ce qu'elle serait dans cette multitude. C'est qu'en effet cet individu unique manifestera à lui seul autant de prodiges de bravoure que n'en pourrait manifester cette multitude, car, dans chacun des individus composant celle-ci, il y aura une part de bravoure, tandis que dans cet 64
individu elle existera tout entière ; or la partie ne saurait posséder autant de puissance que n'en possède le tout. De même, la science est une de ces vertus de l'âme qui sont le bien propre de l'homme. Il se peut que chez un seul individu il y ait autant de science qu'il n'y en a dans l'ensemble des individus, et que ce qui se manifeste chez un homme unique soit plus admirable que ce qui vient à paraître dans la masse des hommes.

Aussi bien, l'histoire rapporte-t-elle qu'Adam à lui seul posséda autant d'intelligence (*'aql*) et de connaissance (*ma'rifat*) que tous ses enfants en possédèrent ensemble. Le concept ésotérique (*ma'nâ*) d'Adam, c'est un individu unique (*yek shakhs*) en qui se trouva concentrée toute la vertu humaine. Le concept des enfants d'Adam, ce sont les individus multiples chez lesquels cette vertu est dispersée. L'un des caractères merveilleux d'Adam, c'est, entre autres, que l'on attribue à toutes les créatures humaines un rapport de filiation avec lui, tandis qu'à Adam lui-même en est attribuée

66. *Shakhs*, plur. *ashkhâs* : individu ; H. Corbin traduit le plus souvent par « personne ».

la paternité. C'est en ce sens que nous avons dit : ni l'accroissement ni la diminution du nombre des individus n'ont pour conséquence que la vertu elle-même augmente ou diminue.

2. Un autre exemple : il en va pour les vertus elles-mêmes, si on les considère chez les individus qui en sont les supports en raison de l'augmentation et de la diminution, comme il en va dans le cas des métiers d'art. Quel que soit celui de ces métiers d'art que tu imagines, par exemple celui du charpentier ou celui de l'orfèvre, sache que si massive puisse être la quantité d'or et d'argent lui servant de matière, ce n'est pas cela qui grandit l'orfèvre dans son art de l'orfèvrerie. Inversement, si moindre est la quantité d'or et d'argent lui servant de matière, son art de l'orfèvrerie n'en diminue pas pour autant. C'est en ce même sens que nous dirons : ni croissance ni décroissance du nombre des individus n'ont pour conséquence que les vertus humaines augmentent ou diminuent. Comprends.

3. Une autre preuve de ce que nous venons de mettre en évidence : nous voyons dans l'univers les vertus de précellence passer d'un peuple à un autre. Nous constatons en effet qu'à une certaine époque la science résidait chez les Grecs, et que ceux-ci furent réputés pour cette précellence, car ils étaient doués d'intelligence aiguë (*fahm-hâ-ye tîz*) et de sagesse pénétrante. Postérieurement, la précellence changea de camp et vint aux Musulmans. Mais, antérieurement à l'un et à l'autre peuple, elle appartint à l'empire d'Iran (*Irânshahr*) ; à une autre
65 époque elle appartint au peuple de l'Inde. Chaque peuple possède de nombreux livres à ce sujet. Mais rien ne peut faire que la vertu de science demeure éternellement chez les Grecs, ou chez les Iraniens, ou chez les Indiens, parce qu'il fallait qu'elle passât aux Musulmans, et qu'il n'y a ni augmentation ni diminution dans les vertus humaines.

Cette bravoure dont nous parlions plus haut s'est, de même, manifestée chez chaque peuple ; ensuite elle s'est absentée de ce peuple et est passée chez un autre. Ainsi, à une certaine époque, la bravoure s'est manifestée chez les Turcs ; à une autre époque chez les Iraniens ; à une autre époque chez les Byzantins ; à une autre époque chez les Arabes ; à une autre époque chez les Indiens. Maintenant elle appartient aux Berbères, c'est chez eux que se manifeste le courage guerrier. Si croissance et décroissance étaient possibles dans les vertus

humaines, la bravoure resterait à demeure dans chaque peuple et n'en disparaîtrait pas, du fait qu'elle fasse son apparition chez un autre. C'est pourquoi nous avons déclaré que ni croissance ni décroissance du nombre des individus n'entraînent une croissance ou une décroissance des vertus humaines. Comprends.

4. Nous ajouterons encore ceci comme indice du bien-fondé de ce que nous venons de dire : c'est qu'il existe un sage, d'une vue si pénétrante en gnose (*'ilm*) et en sagesse (*hikmat*), que tout autre comparé avec lui est sans puissance. En nul autre au monde ne se manifestèrent cette noblesse et cette précellence avant qu'il n'émigre lui-même de ce monde. Et lorsqu'il émigre de ce monde, il disperse cette gnose et cette précellence parmi les hommes. Au temps où sa connaissance se manifeste parmi les hommes, eux-mêmes savent que c'est sa connaissance qui est arrivée jusqu'à eux, et c'est pour cette raison que la connaissance du Prophète passe en héritage à son Légataire spirituel (*wasî*), du Légataire spirituel à l'Imâm, de l'Imâm au Hojjat.

Il est ainsi avéré que ni croissance ni décroissance du nombre des individus n'ont pour conséquence que les vertus humaines augmentent ou diminuent. Comprends.

SIXIÈME RECHERCHE : QUE LE MOUVEMENT CIRCULAIRE EST LA CAUSE DES MOUVEMENTS DES ANIMAUX *66*

1. Sache que toute chose appartenant au domaine des « conséquences » (*forû'*) a une cause, car cette chose ne peut apparaître antérieurement aux principes (*osûl*) naturels, et il est impossible qu'une chose naturelle fasse son apparition sans cause. Et maintenant, sache que le mouvement des animaux est une conséquence de la Nature. Il est inévitable qu'il en soit ainsi, parce que les animaux qui viennent à l'être, étant eux-mêmes des conséquences, il ne peut se faire que leurs mouvements soient des principes. Il est alors inévitable qu'ils aient besoin de principes, parce que c'est à leurs causes que s'origine la dérivation des causés. D'autre part, c'est une exigence de l'intellect spéculatif (*'aql*) que la cause du mouvement soit elle-même du mouvement, car si nous soutenions que la cause du mouvement est la quantité, ou la relation, ou la substance,

ce serait contradictoire, parce que nous avons posé que la cause est homogène avec le causé. Dès lors qu'en raison de cette homogénéité il faut que la cause du mouvement soit elle-même du mouvement, il devient nécessaire de faire porter notre examen sur les principes du mouvement. Nous avons à observer, parmi les différentes espèces de mouvement, quel mouvement est homogène avec le mouvement de l'animal. Nous étant appliqués à observer les mouvements, nous aurons constaté qu'ils comportent une division.

D'une part, il y a le mouvement circulaire, d'autre part il y a le mouvement rectiligne. Inévitablement, alors, la cause du mouvement de l'animal sera le mouvement rectiligne ou le mouvement circulaire. Si le mouvement rectiligne est la cause du mouvement de l'animal, il s'ensuit que le mouvement de l'animal doit s'accomplir dans une direction unique. Or tel n'est pas ce que l'on constate dans le mouvement de l'animal ; loin de là, son mouvement se porte dans toute direction. Lors
67 donc que le mouvement de l'animal se porte dans toute direction, il s'ensuit que le mouvement circulaire est la cause du mouvement des animaux. Comprends.

2. Le mouvement de l'animal est analogue (*mânandeh*) au mouvement circulaire, parce que le mouvement circulaire d'un corps sphérique se montre comme une totalité dont le point initial ne se distingue pas du point final. D'autre part, lorsque l'animal se meut, le mouvement émane de lui dans toute direction, et il est impossible de concevoir, en prenant le mouvement au milieu, ni le point initial ni le point final. Comprends.

3. Enfin, que le mouvement circulaire soit la cause des mouvements des animaux, c'est là un fait patent et l'on en peut fournir des preuves à l'appui. Nous constatons, en effet, que les animaux se mettent en mouvement au moment où le soleil fait son apparition, mais lorsque le soleil arrive à son coucher, les animaux sortent moins de leurs retraites. Quant à ceux qui sortent à la nuit, comme le sanglier, la hyène, le hibou, le serpent et le scorpion, ainsi que la plupart des êtres menant une existence nocturne, leur mouvement a pour limite la durée de la nuit. C'est pourquoi nous avons dit que le mouvement circulaire est la cause des mouvements des animaux. Comprends.

Septième recherche : que les espèces sont en nombre fixe

1. Sache que si les espèces n'étaient pas en nombre fixe, il se produirait nécessairement chez elles du plus et du moins, ainsi qu'il en va chez les individus, parce que les individus ne sont pas en nombre fixe, excèdent même toute évaluation numérique, et que personne n'a connaissance de leur nombre.

En outre, les êtres qu'engendre la Nature n'existent qu'à un moment donné et en un certain lieu. Or leurs lieux diffèrent, aussi bien que leurs moments diffèrent ; plus ont de puissance le lieu et le moment, plus les individus sont nombreux ; plus ils sont faibles, moins les individus sont nombreux. Mais les espèces, elles, n'appartiennent pas à l'ensemble des êtres qu'engendre la Nature. Non, les espèces sont les formes éma- *68*
nées de l'Intelligence, et il est inévitable que, dans ces conditions, elles soient en nombre fixe. Il s'avère donc qu'en fait les espèces sont en nombre fixe. Comprends.

2. Les espèces sont les archétypes (*qâleb-hâ*)[67] qui se conservent immuables dans l'orbe céleste[68], c'est-à-dire dans le Ciel constellé dont les astres ne changent pas d'état. Quant aux individus, leur génération a pour cause les changements survenant dans les Eléments. Plus ces changements se multiplient, plus les individus engendrés sont nombreux ; moins ces changements abondent, moins les individus engendrés sont nombreux. Si les espèces n'étaient pas en nombre fixe, il serait possible qu'elles deviennent, elles aussi, plus ou moins nombreuses. Dès lors qu'adviendraient ces augmentations et diminutions, il faudrait également qu'apparaissent dans l'orbe céleste augmentation et diminution. A une diminution dans l'orbe céleste, correspondrait une diminution des espèces ; à la diminution des espèces, correspondrait une diminution dans l'orbe céleste. Or, bien entendu, il n'est point constaté que dans l'orbe céleste apparaisse quelque forme nouvelle, ni que l'une des formes en soit abolie. Quant aux changements survenant dans les Eléments, de même qu'est parfaitement évident qu'augmente et diminue le nombre des individus, de même

67. Ce sont les moules, les modèles, les formes.
68. Litt. dans le corps animé d'un mouvement circulaire.

l'augmentation et la diminution de ces changements est assez manifeste pour qu'il soit superflu d'en appeler au témoignage d'un témoin. C'est pour ces raisons que les espèces, elles, sont en nombre fixe. Comprends.

3. Les espèces, avons-nous dit, sont les formes émanées de la première Intelligence : si elles n'étaient point en nombre fixe, elles seraient inconnaissables. Comme elles ne seraient point objets de connaissance, il y aurait en elles quelque chose d'hétérogène, et dès lors qu'il y aurait en elles quelque chose d'hétérogène, ces formes n'émaneraient pas de la première Intelligence — car d'un consentement unanime, la première Intelligence est une substance absolument homogène. Comprends.

4. En outre, les espèces sont autant de prédicats que l'on donne à une pluralité d'individus différents. En d'autres termes, il y a plusieurs individus d'une même espèce. Si donc
69 [les espèces] n'étaient point en nombre fixe, comment pourrait-on dire que les individus rentrent sous les espèces, pour un nombre plus ou moins élevé selon le cas de chaque espèce, de sorte qu'il arrive que tu voies une espèce comprenant un grand nombre d'individus, tandis que tu en vois une autre n'en renfermant qu'un petit nombre ?

S'il ne se produit pas de fluctuation dans le nombre des espèces, c'est que la Nature peut les conserver dans leur être, et cela parce que les espèces sont les formes émanées de l'Intelligence et qu'elles sont constantes en leurs formes. Si la Nature peut les conserver dans leur être, c'est en raison de ce qu'elles sont en nombre fixe. Mais les individus ne sont pas comme les espèces que la Nature peut ainsi conserver dans leur être, car ils sont, eux, en nombre indéfini et variable. Ainsi est-il avéré que les espèces sont en nombre fixe. Comprends.

Chapitre VI

De la cinquième Création

Première recherche : de quelle manière est rendue possible la mission prophétique des prophètes

1. Pour toute chose dans la Création, il existe une quintessence[69] qui est absolument requise pour que cette chose fasse son apparition et fasse apparaître ses capacités bénéfiques, je veux dire celles qui ont été déposées en elle [à l'état virtuel]. Nous avons dit précédemment que la quintessence du vivant, c'est l'homme, le vivant-qui-pense (*nâtiq-e zendeh*). Les capacités bénéfiques en sont manifestes : ce sont les techniques admirables que l'homme a inventées par son intelligence, par la subtilité de sa compréhension et le meilleur de son génie. L'œuvre entière de la Création a eu pour aboutissement l'être humain ; après lui, aucune forme n'a été manifestée dans la Création, qui le dépassât en dignité.

Il s'ensuit que la quintessence de l'être humain est en la parole[70]. Cependant, toutes les paroles qui sont émises par les hommes au cours d'un Cycle ressemblent au lait que l'on baratte dans l'outre après l'avoir trait, pour que le beurre se
coagule. De plus, les paroles émises par les hommes au cours 70
d'un Cycle s'agglomèrent, et la substance occulte en est telle qu'il devient difficile à un individu unique d'en être à lui seul le dépositaire. Mais l'énoncé en est facilité à la langue de celui

69. *Maghz* ; cf. n. 64.
70. *Sokhan* : pensée (H.C.) ; au sens premier : parole.

à qui il arrive d'être investi, à cette fin, de la mission prophétique. Précisément parce que tel est l'état des choses, la Parole énoncée par le Prophète s'implante dans le cœur des gens de son peuple; cette Parole est en effet la quintessence des pensées énoncées par eux-mêmes dans leurs assemblées, de sorte que leur oreille se délecte à l'entendre, car les inflexions en sont aussi bien celles qui leur sont familières. Voici en quel sens est rendue possible la mission prophétique des prophètes. Comprends.

2. Il y a lieu de l'entendre encore en un autre sens. Le Créateur connaît ce qui tourne à l'avantage de ses fidèles. En vue de la conjoncture propice qui leur est nécessaire dans l'économie des choses terrestres, Il a ménagé dans [la disposition visible] des corps célestes certains nœuds fermement noués. Chaque nœud correspond en propre à un individu. Lorsque vient le temps où doit naître un être naturel, il dénoue l'un de ces nœuds. Et voici que se conjoignent à l'individu dont elle est la bonne fortune les hautes facultés [de l'âme] associées aux heureux auspices [de la vie] et à tout ce qui est bon et beau. En possession continue des charismes, cet individu contemple en lui-même les choses qui s'originent à la lumière du monde angélique (*malakût*) et à la domination victoriale du monde archangélique (*jabarût*). Il devient, grâce à cela, capable de recevoir la Parole divine; il est initié à cette Loi religieuse qui comporte simultanément les colorations spirituelles et les prescriptions positives de la Loi exotérique, si bien que ceux qui l'agréent ont destinée bienheureuse, tandis que ceux qui la rejettent ont destin de réprouvés. Comprends.

3. D'une autre manière encore est ménagée la mission prophétique des prophètes. C'est celle où se révèle l'opération de l'Intelligence. Toute créature, d'un bout à l'autre de l'échelle de la Création, a des opérations qui lui sont propres, par exemple: l'opération des Eléments et des corps célestes se manifeste dans les êtres naturels; l'opération de l'Ame manifeste ses intentions dans les plantes et les animaux, tandis
71 qu'elle révèle la vertu propre de l'Ame dans l'homme, sous forme de pensée énonçable (*sokhan*). Finalement, aucune créature n'est frustrée dans le désir de produire son œuvre. Toutefois, il reste pour l'Intelligence une aspiration à la souveraineté et à la grandeur. Or, de toutes les opérations possibles, il n'est point un atome qui soit digne de l'Intelligence, sinon de mani-

fester sa domination victoriale et sa grandeur. et cette précellence, cette grandeur, cette domination victoriale, c'est pour elle dominer la plus éminente des créatures, à savoir l'homme. C'est pourquoi de l'Intelligence émanèrent des splendeurs de lumière. Ensuite, la Nature et l'Ame façonnèrent une individualité douée de l'harmonie la plus complète, de la constitution la plus subtile, des dispositions les plus parfaites. Cette individualité devint le réceptacle de l'assistance (*ta'yîd*) de l'Intelligence. L'influx de l'Intelligence se propagea jusqu'à l'Ame et à la Nature, dont elle fit éclore les bénéficiences, tout ce qu'elles ont de beau et de bon, amenant ainsi à se produire une multitude de choses. Telle est la manière dont est rendue possible la mission prophétique des prophètes. Comprends.

Deuxième recherche : que le message prophétique domine victorieusement la dialectique et les dialecticiens

1. Cette domination, le message prophétique la doit au fait d'être unique et sans partenaire en son propre temps, tandis que le fait de discourir et d'argumenter au milieu des hommes présuppose que l'on a des partenaires. En conséquence, l'homme auquel parvient le message qui fait de lui un prophète éprouve une confiance ferme et assurée dans le message qui l'a atteint. Il a conscience que personne d'autre n'a été admis à un partage qui le mettrait lui-même en situation de subir les contestations et la contradiction. Car les dialecticiens[71] sont nombreux dans le monde ! Contradictions et contestations abondent en raison de leur multitude. Une partie d'entre eux a de l'inclination pour les prophètes, parce qu'ils aspirent à une contradiction qui fasse d'eux les partenaires des prophètes, du simple fait de leur dialogue avec les prophètes. Une autre partie reste impuissante devant le prophète, à cause de la vertu propre de son message. Pourtant ces gens qui par le dialogue se font les partenaires du prophète sont incapables de triompher de lui, parce que le message qui est le sien déborde la capacité du dialogue, et c'est lui-même, en revanche, qui les domine victorieusement. Comprends.

71. *Sokhanguyân* : les partisans du discours, les gens qui font confiance à l'usage de la raison discursive seule, les dialecticiens.

72 2. Le message prophétique est un mystère divin, parce que cela vient nécessairement de Dieu, que l'on ne peut découvrir avec le secours de la dialectique. Si c'était évidence commune, on pourrait y atteindre par soi-même. La dialectique[72] est chose exotérique, parce qu'elle est une virtualité foncière chez n'importe quel profane, tandis que le premier venu n'a ni la capacité d'atteindre par soi-même au message prophétique, ni celle d'en être informé. Or les réalités occultes et divines sont toujours plus dominatrices et plus puissantes que les choses simplement naturelles et exotériques. C'est pourquoi le message prophétique domine la dialectique.

Si le détenteur du message prophétique n'avait pas le pouvoir d'imposer son autorité aux hommes, ces derniers ne se soumettraient pas à lui. C'est donc l'autorité de son message prophétique qui contraint les âmes à lui consentir leur obédience, à prendre exemple sur lui, à prendre pour guides et à conserver ses lois et ses décisions. Le triomphe majeur du message prophétique sur la dialectique et les dialecticiens, c'est que tu vois nombre de gens qui prétendent à la dialectique et revendiquent la qualité de théologien (*faqîhî*) triompher des maîtres en dialectique par le secours du messager prophétique, bien qu'ils ne participent nullement eux-mêmes à la science du message prophétique[73] et de la Loi religieuse qu'il instaure. Si, dès le principe, le message prophétique ne détenait pas cette autorité, les choses ne se passeraient pas ainsi pour ces prétendants, et malgré leurs clameurs il n'y aurait aucun résultat. Ainsi s'avère-t-il que le message prophétique domine victorieusement la dialectique et les dialecticiens. Comprends.

3. Enfin, la fonction prophétique s'accompagne du glaive, du fouet et de la prison, mais aussi du concours efficace (*tawfîq*), de l'aide inspiratrice (*ta'yîd*), du secours qui fait triompher (*nosrat*).

Les attributions qui se rattachent au glaive sont de mener le combat (*jihâd*) et l'attaque ; c'est de châtier et de réduire à l'impuissance les voleurs et les bandits de long chemin ; c'est de frapper du fouet les gens qui commettent l'adultère et qui s'enivrent ; c'est de pendre au gibet les gens qui répandent la corruption sur la Terre, ou de les expulser de la cité.

72. *Sokhan goftan.*
73. *'Ilm-e peyghambarî.*

Quant à l'aide inspiratrice, le concours efficace, le secours qui fait triompher, c'est que le prophète est en situation de dominer l'ordre établi pour les choses du présent et de l'avenir, et de telles vertus ne sont pas au pouvoir de la dialectique. C'est de cette manière que le message prophétique 73
domine victorieusement la dialectique et les dialecticiens. Comprends.

TROISIÈME RECHERCHE : POUR QUELLE RAISON LE PROPHÈTE POSTÉRIEUR DOIT CONFIRMER LA VÉRACITÉ DU PROPHÈTE ANTÉRIEUR

1. Si le prophète postérieur désavoue le prophète antérieur et revendique pour lui seul le message prophétique, proclamant qu'après lui il ne viendra plus de prophète et qu'avant lui il n'y en avait jamais eu, le désaveu auquel il s'expose à son tour s'aggravera d'autant. Son ministère en deviendra plus malaisé, les gens disposant d'arguments d'autant plus forts contre lui. En revanche, lorsqu'il confirme la véracité du prophète antérieur, il rend crédible sa propre mission prophétique, car cela revient à dire : « Avant moi déjà, il y eut quelqu'un qui proclama ce que moi-même je proclame. » Son argumentation contre les gens qui le rejettent consistera à leur dire : « Pourquoi rejetez-vous mon message prophétique ? Je proclame cela même que proclama celui qui vint avant moi. La voie que je suis est la même voie que celle qu'il suivit. » C'est pourquoi il est nécessaire que le prophète postérieur confirme la véracité du prophète qui l'a précédé. Comprends.

2. Les prophètes forment tous ensemble comme les « membres » de la prophétie, car la prophétie n'est authentifiée que par et avec la totalité de ses membres et organes. Chaque fois qu'une déficience se produit dans un membre, cette déficience retentit dans la plupart des autres. La prophétie ne peut donc subsister que par et avec l'intégrité de ses membres. Si le prophète postérieur ne confirmait pas la véracité du prophète qui l'a précédé, c'est un membre de son propre [corps] qu'il aurait paralysé et réduit à l'impuissance. Comprends.

3. Entre deux prophètes qui se succèdent dans le temps, il y
a interconnexion et homogénéité. C'est une seule et même 74
vraie réalité (*haqîqat*) qui les rend vrais l'un et l'autre. Le rang

du prophète antérieur est comme l'être en puissance[74], tandis que le rang du prophète postérieur est comme l'être en acte[75]. Or jamais une chose ne devient être en acte sans avoir été d'abord en puissance. Il incombe donc au prophète qui apparaît postérieurement, et qui est au rang de l'être en acte, de confirmer la véracité du prophète qui, par rapport à lui, était au rang de l'être en puissance, parce que s'il désavoue ce prédécesseur, c'est son propre être en puissance qu'il aura désavoué, cette virtualité dont il est lui-même éclos à l'être en acte. Et comme il aura désavoué sa propre puissance, ses œuvres seront frappées d'impuissance, ses paroles ne pénétreront pas dans le cœur de son peuple. En revanche, lorsque le prophète postérieur confirme la véracité du prophète qui l'a précédé, il incombe au prophète qui apparaît après lui de confirmer à son tour sa véracité. Ainsi donc, il incombe au prophète qui apparaît le dernier de confirmer la véracité de tous les prophètes qui l'ont précédé. Comprends.

4. La confirmation donnée par le prophète postérieur, à la véracité du prophète qui le précéda entraîne un avantage majeur. Lorsque les gens de son peuple s'aperçoivent que ce nouveau prophète confirme la véracité de leur propre prophète, et en proclame publiquement les hauts mérites, leur hostilité à son égard s'atténue, leur sympathie pour lui se fait jour.

Inversement, s'il désavoue les prophètes antérieurs, leur hostilité prend corps à l'égard de ce nouveau prophète, ils se détournent de lui avec répulsion. Quant à ceux d'entre eux qui s'obstinent dans leur hostilité, ils forment la troupe de ces gens qui, envers leur propre prophète, ne connaissent d'autre attitude que l'aveugle conformisme de la lettre (*taqlîd*), étranger à la vraie réalité spirituelle. Aussi leur égarement les fait-il aller jusqu'à l'insolence; ils repoussent avec hauteur l'idée de venir en l'obédience du nouveau prophète et d'agréer
75 sa religion; ils font tout pour lui porter préjudice. La cible du présent propos, ce sont les mensonges que ces gens-là débitent. Comprends.

5. Enfin, il y a une raison majeure et subtile pour que le prophète postérieur confirme la véracité de son prédécesseur.

74. *Hadd-e qowwat.* Litt. le degré, la limite de la puissance.
75. *Manzelat-e fi'l.* Litt. la station, la demeure de l'acte.

C'est qu'un grand nombre de prophètes postérieurs ont commencé par vivre sous la Loi religieuse des prophètes qui les avaient précédés. Ils ont pratiqué, un certain temps, cette religion antérieure ; ensuite ils ont eu accès à la dignité prophétique. Si donc un prophète traitait d'imposteur le prophète dans la religion duquel il avait commencé par vivre, c'est sa propre personne qu'il frapperait d'impuissance, c'est lui-même qu'il avilirait. Car il aurait tout d'abord admis la véracité de celui dont il pratiquait la religion, au temps où lui-même n'était pas encore investi du message prophétique ; c'est une fois investi lui-même de ce message qu'il aurait jeté le doute sur celui de son prédécesseur. Mais alors, il serait lui-même l'objet de soupçons infamants : n'aurait-il pas, en effet, admis la véracité de quelqu'un dont il n'avait point éprouvé la vérité ? Ne se serait-il pas laissé séduire par quelqu'un qui le trompait ?

Il y a plus. Il importe que dans sa propre conscience aucun soupçon ne vienne mettre en doute la dignité dont il avait jadis le sentiment, en vivant lui-même dans l'obédience de son prédécesseur, lorsque, par conséquent, il admettait la véracité du prophète sous la Loi duquel il vivait, et adorait Dieu selon cette religion. De la sorte, il sera gardé des soupçons infamants et il écartera de sa personne les propos des adversaires. Voilà pourquoi il est nécessaire que le prophète postérieur confirme la véracité du prophète antérieur. Comprends.

QUATRIÈME RECHERCHE : POUR QUELLE RAISON LE PROPHÈTE ANTÉRIEUR DOIT ÊTRE L'ANNONCIATEUR DU PROPHÈTE FUTUR

1. Le prophète antérieur annonce la bonne nouvelle du prophète futur par le fait même qu'il annonce sa propre personne. En effet, ce dignitaire (*hadd*) antérieur est, par rapport à celui qui viendra plus tard, comme un être en puissance, tandis que le prophète postérieur est par rapport à lui comme un être en acte, ainsi que nous l'avons précédemment dit. Or toute chose qui est en puissance aspire à advenir au degré de l'acte (*dar hadd-e fi'l*). Cette aspiration de ce qui est en puissance à être produit en acte est la raison pour laquelle [le prophète anté- 76
rieur] annonce la bonne nouvelle du prophète futur. Comprends.

2. Si le prophète antérieur désavouait par avance le prophète futur, cela signifierait que le prophète antérieur est à jamais plus parfait et plus éminent, et que la Loi religieuse instaurée par lui ainsi que le Livre qu'il apporte sont pour toujours plus complets et plus lumineux. S'il ne se fait pas d'avance l'annonciateur du prophète futur, les hommes n'éprouveront [le moment venu] qu'un médiocre empressement pour la religion de celui-ci. Si, en revanche, il annonce la bonne nouvelle de la venue de ce dignitaire futur, les hommes montreront un ferme empressement à en recevoir la religion, car ils seront restés dans l'attente de sa venue, persuadés que les lumières du monde angélique (*malakût*) seront dispensées à ce dignitaire futur avec plus d'abondance encore qu'elles ne l'avaient été à son devancier.

Une comparaison. Imaginons que quelqu'un donne une fête, prépare des mets et des breuvages de toutes sortes, et qu'il déclare à ses hôtes : « Si vous vous empressez à mon invitation, si vous prenez plaisir aux mets que j'ai préparés pour vous, alors je vous donnerai une autre fête, bien plus belle que celle-ci. » Le moment venu, les hôtes se presseront à l'autre invitation [dont on les aura prévenus d'avance]. Comprends.

3. Si le prophète antérieur n'annonçait pas la bonne nouvelle de la venue du prophète futur, alors que l'apparition de ce dignitaire à venir est nécessaire, cela impliquerait inéluctablement qu'il le désavoue par avance, et ce désaveu aurait pour cause l'ignorance ou la jalousie. Si ce devancier était réellement ignorant de la venue du prophète futur, c'est donc qu'il n'était point l'un de ceux que Dieu initie à ses secrets ; mais celui que Dieu n'initie pas à ses secrets n'est pas digne d'être l'un de ses prophètes. Aurait-il agi ainsi par jalousie ? La jalousie est méprisable. Or les prophètes sont des êtres sanctifiés et consacrés, ils sont assistés de la grâce divine ; ils sont étrangers au sentiment de jalousie. Ainsi donc, lorsque le prophète antérieur annonce la bonne nouvelle du prophète à venir, celui dont l'apparition future est nécessaire, c'est sa propre connaissance et sa propre élévation qu'il manifeste
77 ainsi. C'est qu'il fut initié à ce mystère que Dieu confie à ses prophètes et qu'il leur révèle ; c'est, en outre, qu'il fut exempt du sentiment de jalousie incompatible avec l'état prophétique. Ainsi faut-il que le prophète antérieur annonce la bonne nouvelle de la venue du prophète suivant. Comprends.

4. Annoncer la bonne nouvelle du prophète futur, c'est pour le prophète antérieur renoncer pour lui-même à la grandeur et à la gloire. Il écarte de sa propre personne cette puissance pour laquelle les renégats ont renié la divinité de leur Dieu et prétendu eux-mêmes à la divinité. L'autorité prophétique est une autorité grandiose, large en est la mesure. Celui qui est investi du message prophétique contemple en son âme des choses d'une telle immensité et d'une telle puissance que la description en est impossible. Si Dieu ne le prémunissait pas contre l'orgueil, de sorte qu'il n'ait point en réalité conscience de la sublimité de son rang, comment l'informerait-Il de la venue de celui qui doit paraître après lui ? En outre, devant les grâces qui lui sont réservées dans le trésor divin, devant ces lumières du monde angélique (*malakût*) que Dieu dispense à ceux de ses fidèles qu'Il initie aux mystères impossibles à décrire, ce sont les sentiments de modestie et d'humilité qui habitent la conscience du prophète. Il se fait l'annonciateur du dignitaire qui lui succédera, et précisément c'est là sa noblesse et sa grandeur ; c'est écarter de sa propre personne toute prétention à la divinité. Nécessaire est donc cette annonciation du prophète futur par le prophète qui le précède. Comprends.

Cinquième recherche : que la preuve de Dieu n'est point instaurée par un prophète unique

1. C'est une disposition impérative de Dieu Très-Haut que
le soin attentif de sa preuve est l'envoi en mission des pro-
phètes, mais sache qu'il n'a pas fait de cette mission le privi- 78
lège d'un prophète unique.

La raison en est que le temps ne reste pas immuable ; il évolue et fait évoluer les créatures selon la marche des astres dans les cieux, leur traversée des signes du zodiaque et des degrés de la sphère au cours de leurs révolutions. Dieu en missionnant les prophètes n'a d'autre propos que l'avantage [des créatures] et non point d'éloigner de Lui-même quelque nuisance, mais seulement de faire que les hommes soient régis par les institutions qui leur conviennent le mieux, afin qu'ils atteignent à la stabilité dans le monde présent et dans le monde à venir. Lors donc que ce que nous avons posé est vrai, et que le temps ne reste pas immuable, il s'ensuit que les institutions

varient comme varie le temps, et comme l'évolution de l'univers et celle des mœurs humaines varient avec le cours des époques. Il faut donc que chaque régime ait en propre son seigneur, chaque régime étant distinct de tout autre. Il n'est pas possible que les régimes différents aient ensemble un seul et même seigneur, parce que, si une seule et même personne régissait tous les régimes, elle ne pourrait ni mener à leur achèvement les affaires de tous, ni avoir universellement le souci de tous. Ce serait consentir à l'anarchie et renoncer à la sélection du meilleur. Il s'ensuit donc que la preuve divine ne peut être instaurée par un prophète unique. Comprends.

2. Si Dieu n'avait missionné qu'un seul prophète sans plus, il n'eût pas été possible que cet unique prophète embrassât la totalité des Lois religieuses, ni la totalité des vraies réalités spirituelles qui surplombent la lettre de ces religions positives, ni la totalité des significations ésotériques insinuées dans les Livres qui furent révélés dans la langue des prophètes venus postérieurement. En effet, le lot qui échut aux prophètes antérieurs n'était qu'une faible part des lumières du monde angélique, une faible part des institutions, des Livres et des Lois des prophètes postérieurs, qui, tour à tour, furent personnellement guidés par les lumières du monde angélique.

La Parole de Dieu est elle-même la preuve de Dieu pour les
79 serviteurs de Dieu. Si cette Parole n'était pas, la preuve de Dieu serait réduite à rien. Or Dieu ne réduit pas sa preuve à rien. Non, Il l'instaure et la manifeste, de sorte que précisément, par elle, Il supprime le *rien* (*bâtil*). Ainsi s'avère-t-il que la preuve de Dieu ne peut être instaurée par un prophète unique. Comprends.

3. Si Dieu n'eut point missionné les prophètes, s'Il avait différé jusqu'au moment où serait apparu le Sceau des prophètes pour le gratifier du Qorân révélé et de la religion des purs croyants (*sharî'at-e hanîfî*), les hommes des temps antérieurs seraient restés dans le besoin de cette preuve, et Dieu eût réduit sa preuve à n'être rien pendant un temps très long. Or il ne se peut que Dieu réduise sa preuve à n'être rien, que ce soit à jamais ou que ce soit pour un temps. L'envoi en mission des prophètes dans les temps passés était donc nécessaire, et de même encore dans les temps à venir. Ainsi s'avère-t-il que la preuve de Dieu n'est point instaurée par un prophète unique. Comprends.

SIXIÈME RECHERCHE : EN QUEL SENS LA GÉNÉALOGIE DE JÉSUS LE FAIT DESCENDRE DU CIEL, SEUL D'ENTRE TOUS LES PROPHÈTES

1. Le sens de la généalogie qui fait descendre Jésus du Ciel sur la Terre, c'est que dans le Messie (*masîh*) l'image (*mithâl*) d'Adam apparut visible, car il fit goûter de cet arbre qui avait été interdit à celui-ci. En effet, Jésus, en répandant la science et la sagesse, comme il le fit parmi ses disciples, n'avait abrogé la Loi de Moïse que sur un point : la substitution du jour dominical (*yek shambeh*) au sabbat (*shambeh*), tandis que son constant souci avait été d'assurer la formation spirituelle de ses disciples, jusqu'au jour où il sortit de ce monde.

Cependant, le Décret divin éternel présuppose qu'une reli-
gion antérieure soit abolie, et que la religion nouvelle soit 80
manifestée. Lors donc qu'après Jésus, une heptade d'entre les heptades[76] se fut écoulée, la décision prévalut chez ceux qui appartenaient à son Cycle [prophétique] de rédiger cette Loi nouvelle et de l'attribuer à Jésus. Telles sont les [Écritures] qui aujourd'hui encore sont entre les mains des Chrétiens. Or le récit d'inspiration divine affirme du Messie qu'il est le signe de la résurrection. Cela veut dire que la science et la sagesse que le Messie révéla à ses disciples sont précisément la connaissance du Seigneur de la résurrection (*khodâvand-e restakhîz*). Et le sens ésotérique de la descente de Jésus du ciel est là : c'est que la science et la sagesse révélées par lui sont précisément celles qui sont révélées au Seigneur de la résurrection. Au témoignage d'un certain nombre de traditions, il apparaît évident que le Mahdî est Jésus, fils de Marie, c'est-à-dire que ce que Jésus imaginait et contemplait en son âme, la présupposition en est réalisée dans le Mahdî. C'est pourquoi la généalogie de Jésus le fait descendre du ciel, seul d'entre tous les prophètes.

2. On peut encore y voir la signification suivante. Chacun des prophètes reçut une aide victorieuse contre ses ennemis, de sorte que la voie de son règne fut aplanie, hormis Jésus, qui eut à subir les violences de ses ennemis et sortit de ce monde

76. *Haftî az haftân.* Il s'agit d'un des sept grands Cycles, composant lui-même un groupe de sept, une heptade.

sans avoir reçu l'aide qui eût réduit à l'impuissance ceux qui lui voulaient du mal. Aussi Dieu fit-il la promesse que la résurrection lui donnerait cette victoire, car il le ressuscitera victorieusement et triomphalement. Comprends.

3. Il y a enfin ceci : la généalogie du Messie est rattachée à l'Esprit de Dieu (*rûh-e khodâ*) et à la Parole de Dieu qui fut projetée en Marie pour sa conception et sa naissance. Or sache que la lettre de toutes les religions positives est comme le corps de la Parole de Dieu, tandis que la Parole de Dieu est comme l'esprit de toutes ces religions. Si Dieu a promis que la résurrection suivrait de près la descente de Jésus du ciel, c'est-à-dire la descente de la Parole de Dieu, c'est en ce sens que la lettre des religions positives devienne vivante et que les fruits
81 spirituels en soient amenés à maturité. C'est que soient révélés les vérités ésotériques et les secrets spirituels cachés dans la lettre de ces religions. Tel est le sens de [la descendance qui fait] descendre Jésus du ciel. Comprends.

Septième recherche : en quel sens est attribué au Mahdî le nom du Seigneur de la résurrection

1. Le Mahdî est celui qui montre la voie aux hommes. Tous les prophètes antérieurement à lui ont guidé les hommes sur la voie de Dieu. Cependant, leurs paroles sont restées celées et leurs connaissances cachées sous un voile, parce que les temps l'exigeaient ainsi. Mais lorsque les temps sont accomplis, lorsque l'enlèvement des voiles est proche, et imminente la venue du Cycle d'épiphanie (*dawr-e kashf*), voici qu'éclatent les preuves lumineuses et que les indices se présentent dans un ordre parfait. Alors, celui qui fait son apparition en ce temps-là, montre la voie aux hommes, sans qu'il soit besoin de voile ni de symbole. Toute science ésotérique qui était cachée dans les religions positives et dans les Livres, toute sagesse, tout secret qui était resté sous un voile, il les révèle aux créatures. C'est pourquoi son nom (*mahdî*) dérive étymologiquement de [la racine] *HDY* [guider]. Cela veut dire que personne ne peut sortir de son emprise, ni être exclu de son appel (*da'wat*) ; personne n'est à même de fuir devant ses raisons et ses preuves, parce qu'il montre précisément aux hommes la voie vers ce qui, en réalité et au sens vrai, est *eux-mêmes*. Il montre la voie

vers ces hautes sciences auxquelles rendent témoignage « les horizons et les âmes ». Il ouvre aux âmes la connaissance du monde angélique, de sorte que les âmes consomment leur union avec les vraies réalités et l'influx divin qui les assiste. Grande paix et allégresse éclosent ; tous les obstinés entrent enfin dans la pure religion spirituelle (*dîn-e îẓad*) avec liberté, empressement, conscience vraie et dévotion. Voilà pourquoi on donne au Mahdî le nom de Seigneur de la résurrection. Comprends.

2. On dit aussi : « Lorsque le Mahdî viendra, le loup et la brebis s'abreuveront ensemble à la même eau. » Au sens ésotérique, le loup désigne l'Antagoniste (*didd*) qui suscite résistance haineuse et hostilité contre les Amis de Dieu. Au sens 82
ésotérique, la brebis désigne cet être avec qui l'on se sent en sécurité et en la bonté de qui l'on met son espérance. Selon ce sens spirituel, il se pourra donc que la concorde s'établisse entre l'Adversaire et l'Ami, grâce à la puissance du Seigneur de la résurrection. Quant au sens ésotérique de l'acte de s'abreuver ensemble, il faut le comprendre comme leur commune entente, dès lors, en la connaissance, en la sagesse et en la gnose dévoilant les vraies réalités.

3. On dit encore : « Le Mahdî mettra à mort Gôg et Mâgôg. » Cela veut dire qu'au temps du Seigneur de la résurrection et lors de son Cycle, seront mis à mort ces gens qui furent hors de la voie et qui professèrent des dogmes maléfiques. Mais verser leur sang, cela veut dire extirper le scepticisme de leurs cœurs et de leurs âmes. Après cela, le Mahdî répandra la justice et anéantira la tyrannie, c'est-à-dire répandra cette justice qui est la science de la gnose, et abolira cette tyrannie qui est l'ignorance spirituelle.

4. Le cas des âmes qui vivent pendant le Cycle d'occultation (*dawr-e satr*) est comparable à une maladie grave que l'on éprouve dans le corps, tandis que le Cycle d'épiphanie correspond à l'état de parfaite santé. Lorsque l'on est en proie à la maladie, on espère que l'on finira par en sortir. Les prophètes qui dominent les Cycles d'occultation sont comparables à des médecins prodiguant leurs soins aux malades. Le Décret divin éternel présuppose que la durée totale de ces maladies embrasse sept Cycles. Quand s'achève la heptade de ces Cycles, la maladie quitte ces infirmes. Le prophète du premier Cycle est à l'image du médecin qui ordonne aux malades de

s'abstenir de nourriture, comme le font les médecins de l'Inde. Le prophète du second Cycle est à l'image du médecin qui prescrit le remède. Ceux du troisième, du quatrième Cycle, ainsi de suite jusqu'au septième, sont à l'image de médecins dont chacun prescrit quelque application des ressources de la médecine.

Finalement, lorsque paraît le Seigneur de la résurrection, il libère les infirmes de toutes les entraves de la maladie ; il met en vigueur son propre régime, sa nourriture et son breuvage, et conduit à la santé parfaite. Ce dernier acte, c'est le signe du Mahdî. Les précédents, ce sont les enseignements, les connais-
83 sances et les secrets de sagesse de ceux qui guident les hommes vers le Mahdî, vers le Seigneur du Cycle d'épiphanie. Voilà en quel sens l'on attribue au Mahdî le nom de Seigneur de la résurrection. Comprends.

Chapitre VII

En memento de la sixième Création

Première recherche : que la résurrection est la concomitante de l'acte d'exister

1. Sache que dans les enseignements des théosophes (*hokamâ'-e adyân*) il est dit que l'Ame est une forme ressuscitée de la première Intelligence; c'est pour cette raison qu'on lui donne le nom de seconde Intelligence. Sache qu'en arabe « ressusciter », c'est « faire être[77] ». Comme le dit en propre Abû Ya'qûb : « Etre ressuscité (*inbi'âth*) c'est l'*infi'âl* de *b'th* ; le ressuscité (*monba'ith*) en est le *monfa'il*; *mab'ûth* en est le *maf'ûl*[78]. »

Dès lors, comme l'Ame est une forme ressuscitée de l'Intelligence, une forme produite à l'être par l'acte de l'Intelligence [se] contemplant [elle-même], la résurrection des morts est une nécessité, et l'Intelligence y pourvoit éternellement par sa contemplation. Les conséquences de ces prémisses s'imposent à quiconque est doué d'une fine compréhension : la résurrec-

77. *Ba'th*, *bar-angîkhtan*, *bûdan kardan*.

78. Cf. Introduction, pp. 17 *sq*. Il s'agit d'une analyse grammaticale traditionnelle, qui consiste à montrer quelle est la forme correspondante au terme envisagé, forme prise dans la conjugaison du verbe arabe *fa'ala*. L'*infi'âl* est le *masdar* (le nom d'action) de la VII^e forme, qui a un sens passif. Le *monfa'il* est le participe actif de cette même VII^e forme, le *maf'ûl* est le participe passif de la I^{re} forme. Comme le sens de la I^{re} forme est actif, on voit que le participe actif de la VII^e forme a sensiblement le même sens que le participe passif de la première.

tion est éternellement concomitante de l'acte d'exister, ce qui revient à dire que l'avènement à l'être est éternellement concomitant de la résurrection, puisque c'est de la contemplation éternelle de l'Intelligence que l'Ame ressuscite ; que cette [résurrection] est la cause de la pérennité (*baqâ'*) de la Nature ; et que de cette [pérennité] proviennent les existants engendrés par la Nature. Ainsi s'avère-t-il que l'acte d'exister est le concomitant de la résurrection, c'est-à-dire que la résurrection est la concomitante de l'acte d'exister. Comprends.

2. Les existants sont préétablis dans la Création de telle sorte qu'ils sont indissociables de la conformation sous laquelle ils firent leur apparition ; telle est la présupposition du Décret éternel de Celui qui leur donna origine et les révéla à
84 l'être. Il n'est aucun existant qui soit dissociable de sa conformation (*shakl*), ni aucun qui le soit de son opposé. Les existants de même forme sont tous en connexion les uns avec les autres ; les opposés le sont également, à cause des intermédiaires qui ont une forme commune avec chacun des deux aspects opposés.

Maintenant, ou bien la résurrection est de même forme que la mort, ou bien elle en est l'opposé. Si elle est de même forme que la mort, elle en est indissociable et ne s'en écarte jamais. Si elle en est l'opposé, il faut alors qu'existe entre elles un intermédiaire qui comporte à la fois une similitude de forme avec la mort et une similitude de forme avec la résurrection. Or la résurrection est effectivement l'opposé de la mort. Un intermédiaire est donc nécessaire, et il n'est point d'intermédiaire qui opère en soi-même la coïncidence de ces deux opposés, la résurrection et la mort, hormis les vivants, qui sont des gages promis à la mort, alors qu'en même temps la résurrection est indissociable de l'acte d'exister. Ou mieux dit encore : si l'acte d'exister existe, la résurrection existe ; et si la résurrection existe, l'acte d'exister existe. Ainsi s'avère-t-il que la résurrection est la concomitante de l'acte d'exister c'est-à-dire que l'avènement à l'être est le concomitant de la résurrection. Comprends.

3. En outre, l'acte d'exister, c'est être réveillé à la vie qui s'était absentée du vivant, de même que « ressusciter », c'est être réveillé à la vie qui s'était absentée de la personne morte. Par conséquent, la mort est la partenaire du réveil à la vie, et la résurrection est la partenaire de l'état de mort. En d'autres

termes : il y a la résurrection des vivants, et il y a la résurrection des morts. Comprends.

4. Enfin, la résurrection est une disposition constitutive, c'est-à-dire remplit une loi fondamentale : que les hommes bons rencontrent leur récompense, ou que s'accomplisse le châtiment des mauvais. De même l'acte d'exister remplit cette loi fondamentale que les bien-destinés rencontrent leur bon destin, ou que s'accomplisse le mauvais sort des mal-destinés. Donc, dans la mesure où l'acte d'exister et l'acte de ressusciter *85*
ont ceci de commun qu'ils font rencontrer et s'accomplir les biens et les maux, nous reconnaissons qu'ils sont concomitants l'un de l'autre et indissociables l'un de l'autre. Ainsi s'avère-t-il que la résurrection est la concomitante de l'acte d'exister. Comprends.

Deuxième recherche : que supputer une résurrection en masse est un contresens

1. A supposer que l'on s'inquiète, à propos d'un Cycle prophétique, du nombre des hommes ayant appartenu à ce Cycle — pour autant que l'on s'accorde sur cette conception cyclique — combien s'en lèvera-t-il encore avant que l'on puisse savoir le nombre des hommes qui auront appartenu au Cycle d'Adam, étant donné que ce Cycle est de sept millénaires ! Après Adam, quel que soit le moment considéré, on trouve le monde rempli d'êtres humains ; puis cette population touche à sa fin ; une autre prend sa place ; après elle, le monde est de nouveau rempli de créatures. Si l'on prétend en faire le compte total au cours des sept millénaires, le nombre de ces êtres humains excédera toute numération, pour ne rien dire des peuples qui ont vécu avant Adam. L'entreprise dégénère en extravagance et en complète ignorance. S'il devait y avoir résurrection en masse, comme on peut s'inquiéter de la répartition des dons qui effuseraient de l'Intelligence sur eux, peu de choses deviendraient la part de chacun, minimes les bienfaits dispensés. Aussi est-ce un contresens que de supputer une résurrection en masse. Comprends.

2. La résurrection en masse impliquerait une iniquité en masse, car chez les peuples du passé, il y eut des petits enfants à la mamelle, il y eut des fous privés de raison, non habilités à

recevoir une rétribution. Il y a, en outre, les peuples qui se
86 trouvent dans les lointaines contrées de la Terre, tels que les Noirs, les Turcs, les gens du Sind. Si on les ressuscite sans qu'ils aient pu s'assimiler ni la sagesse théorétique ni la sagesse pratique, comment accéderont-ils à la récompense éternelle ? Et si on les châtiait, ce serait indigne de la miséricorde du Créateur, car sa miséricorde n'est pas un vain mot ; sa miséricorde est immense, elle est acte de sagesse et s'étend à chaque existant. Ainsi s'avère-t-il qu'ils resteraient en dehors d'une résurrection qui ressusciterait la totalité en masse. C'est pourquoi, eux-mêmes et ceux qui vécurent avant eux, sont ressuscités comme il est nécessaire et comme il convient. Comprends.

3. Si l'on se représente la résurrection en masse, il est indiscutable qu'on les ressuscite pourvus d'un corps. Point d'échappatoire, car inventer des esprits dépourvus de corps et statuer que telle en est la règle, c'est là imposture majeure. Si alors, en pensant aux Cycles passés, et quel que soit le lieu unique où doivent être rassemblés ceux qui leur ont appartenu, nous pouvons concevoir que les quatre Eléments seraient insuffisants pour [la formation] de leurs corps ; il faudra que pour eux se produise un surplus dans la Création divine. Or la production d'un surplus dans la Création divine est impensable. Mais, même à supposer qu'un seul des Eléments dût suffire [à la formation] de leurs corps, sur quoi dès lors ces corps auraient-ils leur demeure ? Car la Terre serait employée, elle toute, à l'édifice de leur corps, alors que ce qui en doit suffire pour constituer le corps est dans une proportion constante avec ce qui reste en surplus pour la demeure de ces corps. C'est pourquoi supputer une résurrection en masse est un contresens. Comprends.

4. Enfin, l'existence des individus multiples dans le monde ne se produit que pour autant que cette multiplicité soit dans l'élément de la sagesse. Pourquoi faudrait-il qu'il y eût résur-
87 rection en masse ? Il ne saurait y avoir aucune sagesse dans cette résurrection en masse, car Dieu n'a point mis de sagesse dans l'existence de ce qui est contraire au sens, et jamais Dieu ne produit quelque chose qui soit un contresens. C'est pourquoi supputer une résurrection en masse est un contresens. Comprends.

Troisième recherche : que la connaissance de la résurrection reste cachée à l'âme sous un voile

1. Sache que l'âme ne possède pas à l'état isolé (*infirâd*), c'est-à-dire à elle seule, la connaissance qui lui permettrait d'appréhender sa propre substance. Savoir et connaissance existent dans l'homme au temps où l'âme est conjointe à une individualité physique dont les facultés sensibles sont exemptes d'infirmités. Lorsque l'âme se sépare de l'un des individus humains, ses connaissances disparaissent sous un voile ; elles restent en dépôt quelque part, en un lieu où notre connaissance ne peut s'établir. En outre, chaque temps, chaque époque possède les propres sources de son discours théologique (*kalâm*) dans l'ordre et l'arrangement qui lui sont appropriés, formant le seuil des sciences fondamentales et des sciences dérivées. Or, dès que la connaissance des premières se mêle à la connaissance des secondes, ces connaissances qu'il importerait de posséder à l'état pur deviennent inconnaissances, de sorte que la connaissance de la résurrection disparaît pour l'âme sous un voile. Comprends.

2. Celui qui connaît la substance de son âme connaît quelle est la validité de ses connaissances et l'éminence des vraies réalités qu'elle se propose ; il affranchit son âme de l'étendue des masses matérielles et de la réalité mesurable des corps ; il prend conscience que son âme est une substance de lumière, colorée des pures couleurs spirituelles, lesquelles se traduisent dans les mots qu'elle ordonne, dans les mélodies qu'elle invente, dans les proportions harmonieuses qu'elle découvre. Il connaît, certes, la descente de l'âme, son émigration, son passage, son
entrée dans la Voie, mais il ne quémande pas la connaissance de 88
la résurrection, parce que cette dernière reste cachée sous des voiles que nul ne pénètre hormis Dieu.

Quiconque, en revanche, se représente son âme comme une substance étendue à la façon des masses matérielles, ou comme un corps mesurable, recherche dans l'âme ce qui n'est pas dans la substance de l'âme ; il en reste aux divagations et prépare sa propre perte. Son propos n'échappe pas aux hypothèses suivantes : ou bien il affirme que l'âme est divisée et dispersée à travers la vie des corps ; ou bien il affirme qu'elle est une substance étendue et mesurable, qui est dans le corps ; ou bien il

affirme la persistance de l'âme indépendamment d'une enveloppe corporelle. Mais il ne trouve aucune raison probante pour ses thèses, rien que des arguments de probabilité dont se contente cet assentiment aveugle qui est la voie de nos contradicteurs. Ou bien encore, il professera la métensomatose (*tanâsokh*), prenant modèle sur la manière d'agir des incapables et des ignorants, alors que la grandeur de sa puissance et la subtilité de sa science écartent absolument Dieu de toute incapacité et de toute ignorance. Finalement, la connaissance de la résurrection reste donc cachée à l'âme sous un voile.

3. Enfin, [s'il en allait autrement] l'espérance et la crainte des hommes seraient abolies, alors que le salut[79] leur est dû, dans le monde présent et dans le monde à venir. En effet, il se peut que la résurrection porte l'un à un degré supérieur, comme il se peut qu'elle porte l'autre à un degré inférieur. Si le premier savait qu'au temps de la résurrection Dieu le fera parvenir à un rang supérieur, il relâcherait le souci de ce qu'il doit acquérir, de sorte qu'il ne parviendrait pas à ce rang de noblesse et d'élévation qui devait être le sien. Pour cette raison, il est donc nécessaire que l'on n'ait point connaissance de la résurrection, afin que l'espérance et la crainte restent dans l'état où elles sont. A Dieu de juger pour les âmes ce dont elles se sont rendues dignes, en proportion de ce qu'elles ont réalisé. Pour toutes ces raisons, la connaissance de la résurrection reste cachée à l'âme sous un voile. Comprends.

QUATRIÈME RECHERCHE :
QUE LA RÉSURRECTION EST L'ASCÈSE DE L'ÂME

1. Pour autant que l'assimilation de la gnose par les âmes
89 exige d'elles une ascèse[80], les dispositions mauvaises se retirent de ces âmes, parce qu'elles prennent alors conscience de ce qu'est leur substance propre et qu'elles se trouvent purifiées de leurs souillures. La gnose est ressuscitée dans l'âme par l'enseignement auquel le disciple est initié par son maître, en ce sens que, grâce à cet apprentissage qui est pour elle son ascèse, l'âme acquiert la force de s'élever. Elle perçoit, en

79. *Salâh* : mieux-être (H.C.), ou, plus fortement peut-être : le salut.
80. *Riyâzat* : l'exercice spirituel ascétique, les pratiques d'austérité.

effet, ce qui lui était resté caché et les connaissances qu'elle apprend de son maître sont produites au jour de sa conscience. Elle en arrive ainsi, par cette gnose, au point que, si quelqu'un l'a connue auparavant, et la rencontre maintenant, il pensera avoir affaire à quelqu'un d'autre. C'est que cette âme a intégré à sa propre substance, en grandeur, en pureté et en subtilité, une telle puissance et une telle noblesse qu'elle dépasse la commune mesure. On doit convenir alors de ce que cette noblesse et cette perfection, ce n'est pas de la Nature que l'âme les tient. Non, elles sont dues au fait que la propre substance de l'âme ait attiré à elle la quintessence des âmes, qui, elles-mêmes, possèdent l'élément substantifique et subtil de la gnose. Ainsi s'avère-t-il que la résurrection est l'ascèse de l'âme. Comprends.

2. Tout le monde convient que Dieu ne produit pas ses œuvres comme un jeu de hasard ; non, Il produit par sa sagesse ce qui permettra aux abaissés de s'élever et à la noblesse des humiliés d'être exaltée, et celui qui a pouvoir de ressusciter de tels actes, c'est Dieu. Or ces actes de ferme sagesse auront pour conséquence inévitable que s'ensuive l'ennoblissement du corps ou bien l'ennoblissement de l'âme.

Faut-il que s'ensuive l'ennoblissement du corps ? Mais quelle noblesse nouvelle peut-on imaginer pour le corps, qui est déjà, lui-même, un instrument façonné pour recevoir les influences de l'âme, et dans lequel on ne peut concevoir qu'un surplus s'ajoute encore à cette noblesse divine ? Il faut donc que la résurrection soit la cause de l'ennoblissement et de l'exaltation de l'âme, hormis pour ceux-là sur qui doit être prononcée la Parole de la Réprobation. Lors donc que l'ennoblissement des âmes est l'effet nécessaire de la résurrection, il ne se peut qu'il en advienne ainsi, sinon par la voie de l'ascèse, et cette voie de l'ascèse est bien connue de quiconque possède intelligence et compréhension vraie. Ainsi s'avère-t-il que la *90*
résurrection est l'ascèse de l'âme. Comprends.

3. Qu'un homme vive en la compagnie des sages et des maîtres, cela aussi constitue une ascèse de l'âme, car il en tire de grands profits pour sa substance en sa pureté. Il se cultive par leur culture, il engage ses pas dans la voie qui est leur propre voie, il conforme son genre de vie à leur propre genre de vie, si bien que son âme s'entraîne à fuir toutes les bassesses et à ne désirer que ce qui est noble et parfait. Or ce que cet homme

s'assimile ainsi tourne au profit de son âme subtile, certes, mais pareillement aussi au profit de son corps physique tel qu'il existait au début. Si, de cette manière, l'âme se trouve alors associée à un corps plus harmonieux, plus étranger aux choses mauvaises, plus enclin aux choses belles et bonnes, son ascèse en devient plus vigoureuse, et plus manifeste encore son enrichissement en qualités subtiles. Comprends.

Puisse Dieu Très-Haut faciliter par sa grâce aux gnostiques (*ahl-e haqq*) cette ascèse de la résurrection !

Cinquième recherche : qu'en raison de la résurrection, un heureux destin peut devenir un destin malheureux et inversement

1. Sache que fréquemment il arrive que la mauvaise destinée ait pour cause que le disciple tombe sur un maître égaré et inconscient. Ce dernier lui donne l'exemple de son propre égarement et ne met en œuvre pour lui que sa propre ignorance, si bien que, de connaisseur de la Voie, le disciple devient un égaré ; de savant, il devient un ignorant. En revanche, il arrive fréquemment qu'un être au destin malheureux rencontre un être sage et pieux pour le guider sur la Voie de la religion et du monde à venir, si bien que, de l'état d'égarement, il trouve la Voie droite ; d'ignorant, il devient un savant.

Celui-là donc que Dieu favorise par la compagnie de bons guides spirituels, on doit éprouver de la gratitude à son égard ; il s'appliquera aux actions vertueuses et aux sages doctrines, ce qui l'élèvera. En effet, pour autant qu'il applique ses efforts à produire des actions vertueuses et à s'initier aux doctrines
91 pures, ce qu'il reçoit ainsi de la part des maîtres et des sages, reparaissant par delà l'état de l'âme séparée de la personne physique, s'intégrera à son être au moment de la résurrection. Alors, feront éclosion en lui ces félicités immenses qui sont les homogènes de son âme, et cela en raison précisément du vaillant effort qu'il aura fourni, car telle est la cause pour laquelle vient à éclore en une rétribution immense ce qui lui a été promis.

2. Celui qui se sera relâché dans l'attentive contemplation des connaissances qui lui avaient été dispensées et auxquelles il

avait été initié, celui qui se sera laissé séduire par les dévoyés, et parce que tel maître égaré [aura prétendu] lui montrer la Voie, voici que feront éclosion en lui, reparaissant par delà l'état de l'âme séparée de la personne physique, les maux qui sont les homogènes de son âme ; et cela en raison précisément de son relâchement et de sa négligence, car telle est la cause pour laquelle le châtiment vient à éclore en lui. C'est ainsi qu'à cause de la résurrection, un bon destin peut devenir un mauvais destin, et, inversement, un mauvais destin peut devenir un bon destin. Comprends.

3. Maintenant, comme chaque individualité humaine se met elle-même en gage du bien ou du mal par le bien ou le mal qu'elle intègre à son propre être, et, comme, d'autre part, on peut imaginer telle personne dont la mort remonterait à un intervalle de sept mille ans, aussi bien que telle autre dont la mort remonterait au début du Cycle, toutes deux ayant intégré à leur propre être le bien ou le mal dont la contrepartie est la récompense ou la réprobation, — eh bien, cette contrepartie est-elle éclose pour elles, ou ne l'est-elle pas ?

Si récompense ou châtiment n'ont pas fait éclosion pour elles, c'est donc que leur personne n'aurait pas été l'enjeu de ce qu'elles ont intégré à elles-mêmes ; et si la contrepartie est éclose pour elles, c'est que le moment de leur résurrection est déjà advenu. Car sinon, comment trouver la solution, et quelle sera-t-elle ? Ce qu'il est nécessaire de considérer, c'est le degré d'élévation de la personne, ce qu'elle a acquis et ce en quoi consista l'ascèse de son âme ; comment l'intégration de cet acquis constitua pour elle son ascèse ; car les ascèses spirituelles sont de multiples sortes, et les dispositions foncières se transforment selon qu'on fréquente les êtres bons ou au contraire les mauvais. D'où, nécessairement, à cause de la résurrection, il arrive que l'heu- 92
reux destin se transforme en mauvais destin, et qu'inversement le mauvais destin se transforme en bon destin. Comprends.

Sixième recherche : de la durée plus ou moins longue que peut demander la résurrection

1. Sache que longueur et brièveté adviennent à la résurrection, parce que le disciple qui cherche la Voie peut rencontrer le maître qui la lui montre, tandis que le disciple ignorant et

mal-destiné aura pour sort de rencontrer un maître dévoyé. Cela, parce que le disciple qui cherche la Voie n'aura pas trouvé en son temps de sage initiateur, comme il se peut qu'il en rencontre beaucoup chaque année et chaque mois. Il se peut que le disciple égaré ne trouve personne qui lui vienne en aide dans son égarement, comme il se peut qu'à chaque moment il rencontre de nombreuses personnes près desquelles il puisse abdiquer son égarement. Et il se peut que dans une même époque abondent les bons guides et qu'abondent aussi les dévoyés. Il est donc inévitable que la résurrection, faisant se lever les vraies sciences comme les sciences fausses, comporte ou longueur ou brièveté. Comme la nécessité et la convenance en ressortent du fait qu'elle s'accomplit présentement, il y a lieu d'admettre que la résurrection soit plus ou moins longue ou plus ou moins brève. Et la connaissance en appartient à « l'Unique, le Victorieux[81] ».

2. Il arrive que ces connaissances subtiles et absconses qu'il détient, le sage en soit avare et ne les transmette à personne qu'il ne le trouve digne. Le sage savoure alors toute la tristesse de ne trouver aucun sujet digne de recevoir la gnose. Vient-il cependant à le rencontrer, serait-ce même un esclave abyssin ou un esclave du pays de Sind, il lui révélera ces connaissances subtiles et lui en confiera le dépôt. Mais s'il ne rencontre aucun sujet qui soit digne de recevoir cette gnose, il la tiendra cachée même à ses enfants et à ses proches. De même
93 encore, la résurrection, à la mesure du temps de la Parole et selon la conformité et la dignité des circonstances, ressuscite les prophètes, les légataires spirituels, les Imâms et les Hojjats, de même que ressuscitent les Pharaons, les oppresseurs et les adversaires. C'est pourquoi la durée de la résurrection peut être plus ou moins longue ou plus ou moins brève. Comprends.

3. Il arrive quelquefois qu'il y ait un maître, un sage qui montre la voie aux hommes, et confie le dépôt de sa gnose à une personne douée de sagesse et d'intelligence. Alors cette gnose ne reste pas enfermée dans cette personne, mais s'en sépare rapidement. Il se peut, en revanche, que la gnose passe par l'oreille de cette personne et demeure enclose en son cœur, parce qu'il est en Dieu, concernant la résurrection, des

81. Il s'agit de deux des plus grands noms divins.

mystères qui restent voilés aux créatures de ce monde, et dont l'économie est en sa main, car c'est vers Lui qu'elles font retour, et leur récompense comme leur châtiment sont en Lui. Comprends.

Septième recherche : que les actes bons sont la plus efficace contribution à la résurrection

1. Sache que l'agir des êtres qui sont bons offre une double catégorie : il y a un agir procédant de la sagesse (*'aqlî*), et il y a un agir procédant de la norme religieuse (*shar'î*). Les actes de sagesse, c'est que tu t'abstiennes [de toute malveillance] à l'égard des hommes qui sont tes semblables et qui ont envers toi en commun de partager la condition humaine ; c'est qu'il faut te comporter noblement envers eux comme envers toi-même, en observant une conduite dont résulteront ton salut et le salut des hommes ; c'est que tu éprouves un zèle ardent pour Dieu, avec gratitude pour les bienfaits qu'Il a manifestés pour toi.

Quant à celui qui agit par devoir religieux, c'est celui qui, en s'acquittant des devoirs des prescriptions religieuses, a conscience que s'imposent aux hommes ces actions que la norme religieuse impose à lui-même et à l'objet de sa volonté ; c'est celui qui agit avec les hommes conformément à ce qu'exige la Religion divine, au nom du Seigneur du Cycle. 94
Ces deux sortes d'agir (selon la sagesse et par devoir religieux) contribuent efficacement à la résurrection et à en tenir éloignée toute nuisance, ce qui fructifiera alors pour les âmes au-delà de la mort. Tout cela, nous l'éclaircissons par l'argument d'une mise en lumière décisive.

2. Nous disons que c'est par les actes de sagesse que sont assurés le salut de ce monde, sa subsistance et la subsistance des individus qui sont en ce monde. Si tous les hommes dans le monde se mettent à accomplir des actes qui soient le contraire des actes de sagesse, la désolation apparaîtra en ce monde, ce sera la ruine de la culture et de la perpétuation de l'espèce (*nasl*). C'en sera fini de cet ordre cosmique (*nizâm-e 'âlam*) sur lequel reposent la dignité, la beauté et le charme de ce monde. Dès lors la calamité en frappera à leur tour ceux qui seront ressuscités dans les Cycles à venir, de même que l'efficace contri-

bution des bonnes actions (qui assurent la subsistance de ce monde) fructifiera pour ceux qui seront ressuscités dans les Cycles à venir. C'est pourquoi il importe que les bonnes actions apportent leur concours à la résurrection. Comprends.

3. L'accomplissement des bonnes actions par une activité d'inspiration religieuse est lié au bonheur, à la prospérité, à l'éloignement du mauvais destin et de la misère. Lorsque les consciences des hommes sont unanimes à accomplir de bonnes actions par une activité d'inspiration religieuse, les choses belles et bonnes abondent, il y a accroissement du bonheur. Les bons destins se confirment ainsi que les charismes, de sorte que dans le monde le salut se multiplie. Pour ceux-là qui seront ressuscités dans les derniers Cycles, les nobles fruits en mûriront en abondance, dont la cause aura été cette fidélité vigilante aux bonnes actions.

Inversement, lorsque les consciences des hommes sont unanimes à négliger l'activité d'inspiration religieuse, à envoyer promener les normes religieuses fondamentales et à s'adonner aux actes néfastes, alors le bonheur décroît, la désolation s'éternise, les choses sinistres et calamiteuses se multiplient, de sorte que le désastre du monde submerge les hommes de ce
95 monde, et que même pour ceux-là qui seront ressuscités dans les Cycles à venir, il y aura pléthore de maux et toutes les calamités feront leur apparition. C'est pourquoi il se vérifie que les actes bons sont la plus efficace contribution à la résurrection. Comprends.

4. Les bonnes actions s'enchaînent les unes aux autres ; elles ne font qu'un ; toutes sont en connexion l'une avec l'autre, toutes sont l'une dans l'autre, qu'il s'agisse des actes de sagesse ou de ceux qu'inspire la fidélité religieuse. En effet, lorsque l'homme sage et pieux s'applique à observer ce qui est prescrit, aussi bien par la sagesse que par la Loi prophétique, tel que bien agir, épargner aux hommes la peine qu'il pourrait leur causer, nourrir pour eux des sentiments de bienveillance, alors le bonheur s'attache à lui. Son âme devient pure, son intelligence rayonne d'une telle lumière que l'âme en est rendue assez vigoureuse pour recevoir l'enseignement. Elle éprouve l'ardent désir de son Retour (*ma'âd*), elle atteint à la maîtrise de soi en ce monde.

En outre, toute personne qui observe un précepte de la Loi religieuse désire pousser plus loin son observance, parce que

celui qui fait souvent ablutions et purifications célèbre aussi
souvent la prière ; celui qui verse l'aumône légale de son bien
désire s'acquitter aussi de son pèlerinage. Donc, puisque
l'éminence des bonnes actions est telle qu'elle donne aux
hommes la force de rechercher toutes les perfections, et
comme, lorsque l'homme observe une partie des préceptes il
désire en observer une autre, et qu'il n'est pas douteux
qu'aspirer aux perfections est une chose très bénéfique pour
l'âme, il se vérifie alors que les bonnes actions contribuent
efficacement à la résurrection. Comprends.

5. Enfin, celui qui est fidèle aux bonnes actions et s'abstient
de tout ce qui est mal est devant soi-même plus digne d'éloge ;
il jouit de plus de quiétude, sa tristesse et son souci s'allègent.
En revanche, celui qui renonce aux bonnes actions et commet
le mal est devant soi-même plus répréhensible. Son obsession 96
s'aggrave, sa tristesse et son souci empirent. Il n'est point
douteux que la légèreté de sa connaissance et la lourdeur de
son angoisse n'ont pas pour cause ce monde-ci, car, si telle en
était la cause, les choses se présenteraient à l'inverse : la tris-
tesse et le souci des méchants seraient moindres, car ils jouis-
sent davantage de ce monde, tandis que la tristesse et le souci
des hommes qui sont bons seraient plus grands, car ils jouis-
sent moins de ce monde. Ainsi leur souci et leur angoisse ont-
ils pour cause le monde à venir, et ce monde à venir est la pro-
messe de la résurrection. Comprends.

Epilogue

Nous avons révélé dans ce livre intitulé *Le Dévoilement des choses cachées* les mystères confiés en dépôt à la Parole, dans la mesure où notre époque en est capable et s'y montre favorable, en proportion du degré de compréhension des hommes.

Nous l'avons fait pour autant que nous avions l'espoir que cela serait suffisant et adéquat. Mais ces recherches ésotériques ne sont faites que pour ceux qui ont atteint à la perfection, c'est-à-dire pour ceux qui possèdent la gnose et la sagesse et qui s'efforcent de réaliser la gnose et l'expérience de la gnose ; ceux que laissent complètement indifférents les ambitions de ce monde et qui n'éprouvent aucun goût pour tout ce qui est extérieur, car les clés de la gnose ne tombent qu'entre les mains des hommes qui sont bons et des Elus.

Quant à celui qui se verra interdire la compréhension de ce que nous avons révélé dans le présent livre, bien que l'accès en soit facile et l'issue suffisante, son exclusion pourra tenir à la jalousie, qui est le fléau qui entraîne cette exclusion ; ou bien à l'arrogance, ou bien à cette exagération démesurée dans l'ambition politique qui est le fléau des êtres humains, car elle est encore plus puissante que l'ignorance. Ou bien, enfin, son échec tiendra à la nescience qui est un fléau entraînant l'aveuglement du cœur. Quant à tous ceux qui sont doués d'intelligence aiguë, ceux qui ne se laissent pas séduire en prêtant l'oreille à tous les propos, ceux qui jamais ne se fatiguent de rechercher le vrai et restent étrangers à toute malveillance, ceux-là très rapidement pénétreront tout ce qui a été dit ici, et

s'y initieront, car il s'agit de choses ayant leur fondement dans les âmes et d'où sont bannis l'absurde et l'inacceptable.

Quiconque ne pénétrerait pas certaines des choses que nous avons révélées dans ce livre ne doit pas se charger lui-même d'en faire l'exégèse, s'il n'a pas la capacité pour cela, car tout ce que nous avons mis en lumière dans ce livre correspond aussi bien aux axiomes fondamentaux de l'intelligence qu'aux versets du Qorân. Partout où nous nous sommes abstenus de produire le témoignage du Livre de Dieu, la raison en est qu'il y a des versets multiples dans lesquels sont contenus des symboles multiples, dont la mise en lumière eût exigée des prémisses multiples.

Nous demandons à Dieu qu'Il nous exauce quant à ce que nous avons révélé dans le présent livre, que sa faveur soit sur tous ceux qui participent à cette lumière du monde angélique divin, qu'Il magnifie leur récompense lorsqu'ils s'y dresseront attentifs! Qu'Il la fasse surabondante en leur faisant tirer enseignement de ces paroles de la Loi prophétique: «Car Il est Celui qui par excellence peut vous secourir[82].»

82. Qor. 3:150. Corriger la référence donnée dans le texte persan, p. 97, l. 12.

Ouvrages d'Henry Corbin concernant l'ismaélisme

Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kashf al-Mahjûb*. Traité ismaélien du IVe siècle de l'Hégire. Texte en persan publié avec une introduction par H. Corbin. Téhéran/Paris : Adrien-Maisonneuve (coll. « Bibliothèque iranienne », 1), 1949.

« Le *Livre du Glorieux* de Jâbir ibn Hayyân », *Eranos-Jahrbuch*, XVIII/1950, repris dans *L'Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, Paris, L'Herne, 1986, pp. 147-219.

« Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », *Eranos-Jahrbuch*, XIX/1950, repris dans *Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 143-196.

« Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », *Eranos-Jahrbuch*, XX/1951, repris dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg International, 1982, pp. 9-69.

Nâsir-e Khosraw, *Le Livre réunissant les deux sagesses (Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain) ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*. Texte persan publié en collaboration avec Moh. Mo'în. Étude préliminaire en français par H. Corbin. Téhéran/Paris : Adrien-Maisonneuve (coll. « Bibliothèque iranienne », 3 et 3a), 1953.

« Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », *Eranos-Jahrbuch*, XXIII/1954, repris dans *Temps cyclique...*, pp. 70-166.

Abû'l-Haitham Jorjânî, *Commentaire de la Qasîda ismaélienne*. Texte persan édité avec introduction et esquisse comparative par H. Corbin et Moh. Mo'în. Téhéran/Paris : Adrien-Maisonneuve (coll. « Bibliothèque iranienne », 6), 1955.

« De la gnose antique à la gnose ismaélienne », *Oriente et Occidente nel Mediovo*, Rome, 1957, repris dans *Temps cyclique...*, pp. 167-208.

« L'Ismaélisme et le symbole de la croix », *Table ronde*, déc. 1957, pp. 122-134.

Trilogie ismaélienne : 1) Abû Ya'qûb Sejestânî : Le livre des sources, 2) Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî : Cosmogonie et eschatologie, 3) Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmoud Shabestarî. Textes arabes et persans édités avec traduction française et commentaire. Téhéran/Paris : Adrien-Maisonneuve (coll. « Bibliothèque iranienne », 9), 1961.

« L'ismaélisme » dans *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964, rééd. 1986 (coll. Folio/essais), pp. 115-154.

« Herméneutique spirituelle comparée : I. Swedenborg, II. Gnose ismaélienne », *Eranos-Jahrbuch*, XXXIII/1964, repris dans *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 41-162.

« L'Ésotérisme et le verbe ou l'initiation ismaélienne », *Eranos-Jahrbuch*, XXXIX/1970, repris dans *L'Homme et son ange*, Paris, Fayard, 1983, pp. 81-205.

Table des matières

Avertissement 7

Introduction 11

Prologue 29

Chapitre premier
De l'attestation de l'Unique

Première recherche : que l'essence est exclue du Créateur 33

Deuxième recherche : que la limite est exclue du Créateur 35

Troisième recherche : que les attributs sont exclus du Créateur 36

Quatrième recherche : que le lieu est exclu du Créateur 38

Cinquième recherche : que le temps est exclu du Créateur 40

Sixième recherche : que l'être est exclu du Créateur 42

Septième recherche : que l'antithèse des dénominations précitées est également exclue du Créateur 44

Chapitre II
En memento de la Création primordiale

Première recherche : sur le sens de cette proposition que l'Intelligence est le centre des deux univers............. 47

Deuxième recherche : de l'identité de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand cet Impératif est compris comme Unité.............................. 48

Troisième recherche : de l'identité de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand cet Impératif est compris comme Parole............................. 50

Quatrième recherche : de l'identité de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand cet Impératif est compris comme Connaissance...................... 52

Cinquième recherche : du sens de l'identité de l'Intelligence avec l'Impératif divin quand cet Impératif est considéré en tant qu'il ordonne...................... 54

Sixième recherche : de quelle manière la semence des deux univers est en l'Intelligence...................... 55

Septième recherche : sur le processus de la conjonction de l'Intelligence avec l'Âme...................... 57

Chapitre III
De la deuxième Création

Première recherche : que l'Âme est descendue en la Forme humaine.............................. 61

Deuxième recherche : que le mouvement de l'Âme est la synthèse de tous les mouvements...................... 62

Troisième recherche : pour reconnaître la participation des plantes à l'Âme.............................. 65

Quatrième recherche : pour reconnaître la participation des animaux à l'Âme.............................. 66

Cinquième recherche : de quelle manière la perception sensible est reconduite au sujet sentant, lequel est l'âme.. 67

Sixième recherche : de quelle manière la parole énoncée est reconduite au sujet qui l'énonce, lequel est l'âme..... 70

Septième recherche : de quelle manière la pensée est reconduite au sujet pensant, lequel est l'âme............. 72

Chapitre IV
De la troisième Création laquelle est la Nature

Première recherche : que c'est par la Nature que les existants peuvent être perçus........................... 75

Deuxième recherche : que la Nature ne change pas d'état.. 76

Troisième recherche : que les formes naturelles ne sont pas postérieures à leur matière......................... 78

Quatrième recherche : que le centre de la Nature plus que les horizons des cieux mérite de voisiner avec les anges.. 80

Cinquième recherche : de quelle manière la Nature reçoit l'assistance de l'Âme............................ 82

Sixième recherche : que la beauté de la Nature est une beauté spirituelle................................ 84

Septième recherche : que les règnes naturels engendrés par les Éléments et les orbes célestes ne font leur apparition qu'en raison de l'économie divine............... 86

Chapitre V
De la quatrième Création

Première recherche : que les espèces se conservent dans leur être.. 89

Deuxième recherche : que l'apparition des animaux ne fut point postérieure à celle des plantes................ 91

Troisième recherche : que les espèces ne se mélangent l'une avec l'autre, ni quand se produit la composition, ni quand se produit la décomposition...................... 93

Quatrième recherche : qu'il n'y a ni espèce qui s'abolisse, ni espèce nouvelle qui survienne 95

Cinquième recherche : que le plus ou moins grand nombre d'individus existants n'entraîne ni croissance ni décroissance dans les vertus humaines 97

Sixième recherche : que le mouvement circulaire est la cause des mouvements des animaux 99

Septième recherche : que les espèces sont en nombre fixe 101

Chapitre VI
De la cinquième Création

Première recherche : de quelle manière est rendue possible la mission prophétique des prophètes 103

Deuxième recherche : que le message prophétique domine victorieusement la dialectique et les dialecticiens 105

Troisième recherche : pour quelle raison le prophète postérieur doit confirmer la véracité du prophète antérieur 107

Quatrième recherche : pour quelle raison le prophète antérieur doit être l'annonciateur du prophète futur 109

Cinquième recherche : que la preuve de Dieu n'est point instaurée par un prophète unique 111

Sixième recherche : en quel sens la généalogie de Jésus le fait descendre du ciel, seul d'entre tous les prophètes 113

Septième recherche : en quel sens est attribué au Mahdî le nom du Seigneur de la résurrection 114

Chapitre VII
En memento de la sixième Création

Première recherche : que la résurrection est la concomitante de l'acte d'exister 117

Deuxième recherche : que supputer une résurrection en masse est un contresens 119

Troisième recherche : que la connaissance de la résurrection reste cachée à l'âme sous un voile 121

Quatrième recherche : que la résurrection est l'ascèse de l'âme 122

Cinquième recherche : qu'en raison de la résurrection, un heureux destin peut devenir un destin malheureux et inversement 124

Sixième recherche : de la durée plus ou moins longue que peut demander la résurrection 125

Septième recherche : que les actes bons sont la plus efficace contribution à la résurrection 127

Épilogue 131

Achevé d'imprimer en octobre 1988
sur les presses de l'imprimerie Darantiere
à Dijon-Quetigny

N° d'impression : 710
Dépôt légal : octobre 1988

Abû Ya'qûb Sejestânî est l'un des grands penseurs iraniens qui, aux IV[e] et V[e] siècles de l'Hégire (les X[e] et XI[e] siècles de l'ère chrétienne) illustrèrent la période des Imams Fatimides du Caire, en construisant l'édifice de la théosophie et de la philosophie ismaéliennes. Le présent traité, sous un petit volume, est une somme des questions essentielles : l'Un d'abord, dont l'auteur montre qu'il *n'est pas*, qu'il se situe au-delà de tout attribut. Puis vient la théorie de l'Impératif, du Verbe créateur, de l'Intelligence, de l'Ame et de la Nature. L'ouvrage s'achève par une doctrine détaillée de la prophétie, et du rôle tout spécial de Jésus : la Parole de Dieu vivifiant la lettre des religions positives. C'est une christologie exemplaire en terre d'Islam qui conduit à la figure du Résurrecteur, le Mahdî. Sejestânî a ainsi mis en lumière le lien qui unit les deux questions fondamentales de l'Islam ismaélien : l'unité de Dieu et le messianisme.

ISBN : 2-86432-078-9

90 F